د. شحاتة صيام

الطُهر والكرامات:

قداسة الأولياء

روافد
للنشر والتوزيع

دكتور: شحاتة صيام

الطُهر والكرامات:

قداسة الأولياء

صيام، شحاته
الطهر والكرامات: قداسة الأولياء/ شحاته صيام
القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، ٢٠١١. ط ١
٢٤٠ ص ؛ ٢٤ سم
١- الأولياء
٢- معتقدات شعبية
أ – المؤلف
رقم التصنيف: ٢٩١,٣

رقم الإيداع **2010/13749**
الترقيم الدولي
I.S.B.N.: 978-977-6370-04-3



روافد للنشر والتوزيع

١١ شارع أحمد لطفي السيد
غمرة - القاهرة (ج م ع)
تليفون **26742730 202+**
+2 0122235071
info@rwafead.com
rwafead@gmail.com
www.rwafead.com

تصميم الغلاف: نهاد عبد الغني
الإخراج الداخلي: أحمد عبد المقصود

الطُهر والكرامات:

قداسة الأولياء

استئذان بالدخول

دستوريا سيدنا

منذ بواكير القرن الرابع الهجري والأدبيات العربية المرتبطة بالتديُّن الشعبي تعج بإشارات عديدة حول مسألة الاعتقاد بالأولياء وكراماتهم وخوارقهم والطقوس المرتبطة بهم. والمتابع لها يجد أنها تجمع بين فريق يحاول أن يرسِّخ الاعتقاد بهم وبقدراتهم ومعجزاتهم، وفريق آخر يقف من هؤلاء موقفًا مضادًا ويحارب الفكر المرتبط بهم، بل ويرميهم بالشطح والكفر. وهناك أيضًا فريق ثالث يسعى إلى تناول هذا الموضوع بطريقة موضوعية ويصفها في إطار الظواهر الاجتماَعية والثقافية التي تكشف عن رؤية بعض الفئات الاجتماَعية للكون والواقع المعاش.

والواقع إذا كانت الفرق السابقة تتناول هذه الظاهرة من مشايعة معينة لمداخل نظرية وعقائدية متباينة، فإن ثمة فريقًا آخر يحاول الربط بينها وبين ما يدور في الحياة اليومية، ويسود ذلك في الحس الجمعي الذي من خلاله يمكن اعتبار ظاهرة الأولياء جزءًا لا يتجزأ من التراث الشعبي الدينيFolk religion، الذي يخلع عليهم مكانة كبيرة وفُضلى عن غيرهم من الكائنات الموجودة على سطح الأرض.

إن ما سبق هو عين ما أشارت إليه كوكبة من الأطروحات التي حاولت أن تضع زيارة الأولياء والاقتران بهم بين أضمومة التديُّن الشعبي، ولعل ما يكشف ذلك بوضوح وجود ما ينوف عن ٢٨٥٠ مقامًا للأولياء في بَرِّ مصر، وهو ما يدفع البعض إلى الإشارة إلى أنه لا تخلو قرية إلا وبها واحد أو أكثر من ضريح لولي من الأولياء، الذين يعتقد المصريون فيهم بتقواهم وبكراماتهم وبمعجزاتهم.

ولما كانت ظاهرة زيارة الأضرحة تُعد واحدة من الممارسات والعادات الثقافية والشعبية، التي تعبِّر عن الوجدان الجمعي والتفكير الجواني وطغيان الأفكار لقطاع واسع من الفئات الاجتماَعية، فإن الارتباط بالأولياء والتبرك بهم والارتحال واللجوء اليهم لمقاومة ورد الشر والاستشفاء وجلب الخير، ذلك الذي يعكس مدى شيوع العجز وقلة الحيلة والاغتراب. فالشعور بالتدني وضعف إمكانيات الأفراد وانتظار المخلص الذي

ينهي عذابات الحاضر، والإيمان بقوة الآخر في تفعيل المعجزات والكرامات وقضاء الحاجات يجعل من هؤلاء أسرى لضعفهم، بينما يتجاوز الأولياء وضعية الإنسان العادي.

وبيد أن ما سبق يكشف عن طبيعة البنية الذهنية للمجتمَع، والتفكير الجمعي السائد فيه، فإنه من ناحية أخرى يكشف عن أليات النسيج الأسطوري الذي تكون من خلاله الفكر والمعتقد بعيدًا عن السماء، وفي اتشاج مع الأرض، وهو ما يعني أن المحايثة مع العيني والملموس والمرئي الموضوعي بات أمرًا صعبًا، وهو ما يدفع بالطبع إلى خلع القداسة على ما هو أرضي. وأحرى بنا أن نسجل ها هنا أنه لكي يحدث ذلك، فإنه يتحتمَّ تحول الواقع المعاش إلى أسطورة، ومن ثم تتحول الذاكرة الجماعية إلى مستودع للأحداث التاريخية؛ إذ عن طريقها يتم تحويل الأشخاص إلى أبطال أسطوريين، فضلاً عن إدماج عناصر ما ورائية لكي يتم استبدال الطبيعة الأرضية إلى الأخرى المقدَّسة.

إنه حسب ذلك، فإن الواقع المعاش يكون بصدد انفتاح على عالم لا ينحصر على العالم البشري فقط، بل يتعداه لكي يصل إلى آفاق بعيدة يلعب فيها الخيال دورًا فاعلاً في توصيف وضعية الإنسان الذي يكتمَّل في إطاره المقدَّس والدنيوي في آن، وبالتالي يتحول النقص إلى الكمال. ولا غرو أن الإنسان وفق هذه الحالة يكون باحثًا عن معنى نشاط وعيه، ومن ثم يكون أسيرًا لمعايير تضعها الذات الإنسانية، ويكون الجوهر سابقًا للوجود، وهنا تكون الذات الأسطورية متلقية لثقافتها الموروثة، أو أن تكون وفق معنى آخر، وريثة للأسطورة التي تختار بين فعل الإيمان وبين المطلق، ومن ثم تحاول المزج بين التاريخي والأبدي و تحول الدِين إلى نمط أسطوري، أو تحول الدِين إلى وثن وعقيدة أسطورية تستولي على الوعي الاجتماعي.

إن الموقف الإدراكي للذات حسب الطبيعة الأسطورية المسيطرة عليه، يجعلنا أمام فلسفة أنطولوجية خاصة، تتحدد بعدم رفض الزمان الدنيوي المستمر، وتعظِّم من شأن التاريخ الذي يستقي نماذجه من الأصول الأسطورية، ناهيك عن منح الموجودات دالة رمزية. إن الذات هنا منوطة بمحاكاة النموذج السماوي؛ إذ يكون في ذلك الطقس والخيال تكنيكان ملازمان يعملان على إعادة هذا النموذج عن طريق العقل الذي يحاول إعادة إنتاج الحوادث الأسطورية واستدعاء شخوص غائبة، وهو ما يجعلنا بصدد ما يسمى "باستدعاء الزمن المقدَّس" الذي يقتسم فيه المخلوق مع الخالق الحضور الطاغي.

إن تفكير الذات لصالح ذات غريبة هو عينه الاستلاب، ذلك الذي يشير إلى أن الفرد يكون منتمًّيا إلى آخر، مستدمجًا ذاته في كل فضاءاته. إنه ما أن تكون البداية حتى تنتهي إلى آخر، ثم في نهاية الأمر نصبح مسلوبين بطريقة واعية، أو قل عن طيب خاطر. وإذا كان هذا الشكل من الاستلاب هو أحد أنماطه، فإننا نرى أنه من أخطر الأنماط؛ إذ تكون الذات مسلوبة بصورة أيديولوجية؛ حيث تنسجم الأفكار مع الإدراكات المعرفية، ويتجسد الوهم كطريقة للخلاص وحل المشكلات، وتتجلى الطوباوية والهلوسة العقلية.

وباعتبار أن الإيمان بمعجزات الأولياء لا تخضع للتجريب، وإنما تكون الذات أسيرة للنقل، فإننا نكون بصدد تساوٍ بين الإيمان بالأولياء والإيمان بالله؛ إذ نكون أمام حالة لا واعية وعاجزة، تسلم بإيماننا بأنفسنا وليس إيماننا بالله. إننا وفق هذه الحالة نكون أمام نوع من القلق وعدم الاستقرار، وهو ما يعبر عنه الاتحاد مع الإنساني ومجافاة الخالق والتعامي عن المحرمات Taboo والتأكيد على البعد التَقَوي المرتبط بالكرامات، فضلاً عن الاعتمَّاد على نشر العقائد والقيم الرمزية وِفق الحكي المنقول والمتوارث المستند إلى الذاكرة التراثية.

إنه حيال كل ما تقدم، وفي إطار أدبيات الأولياء والموقف منها -مع أو ضد- فإننا ندفع بمجموعة من القضايا التي تشكل استناداتنا في هذا الكتاب، وهي التي تمثِّل توجهاتنا ومرامينا على الصعيدين النظري والعملي، واليكم هاتها:

أولاً: إن الدِين كغيره من مخرجات العقل الواقعي يشهد رجرجة واضحة، فتارة يسال عن تسكين الأوضاع، وتارة يكون الفاعل الرئيسي في توريثها، ذلك الذي يجعله يأخذ في أثوابه والوانه المختلفة أنماطًا متباينة من أنماط التديُّن.

ثانيًا: إن الدِين يستمَّد من التقاليد ومن الأفكار الدِينية والعقائدية ما يرتبط بالمصالح والمنافع المادية، وهو ما يجعلنا نفهم الفضاء الدِيني من خلال مفهوم تحقيق المصلحة.

ثالثًا: إنه وِفق ذلك، فإن الدِين ها هنا ما هو الا إعادة لإنتاج العلاقات البنيوية بين الفاعلين الاجتماعيين الموجودين في المحيط الاجتماعي، والذين يتصرفون أو يديرون سلوكياتهم وأفعالهم من خلال المنفعة التي تُدر عليهم.

رابعًا: إنه حسب الفكر الأسطوري ودور المخيال الاجتماعي ووظيفته، فإن ثمة نظرة عامة تحكم طبيعة الاعتقادات بقدسية الأولياء، الا وهي فعالية الذهن البدائي

الذي ينظم السلوك الاجتماعي والتصورات الجمعية التي تسعى إلى التفكيك بينها وبين المقدَّس.

خامسًا: إن علاقة الذات بالأولياء مثلها مثل علاقة المهزوم بالمنتصر؛ إذ تتحرك المشاعر وتقبع نحو رغبة لسلب الذات بطريقة زائدة على الحساب، ويلعب فيها الإبداع والخيال دورًا فاعلاً.

سادسًا: إنه في إطار الثنائية الميتافيزيقية (مقدَّس- مدنَّس) يكون المقدَّس لا نهائي، بينما المدنَّس هو النهائي، ذلك الذي يسجنه المعنى الداخلي لدى الإنسان وما يرتبط بذلك من رموز.

سابعًا: إن اللجوء إلى الموتى هو نوع من الخوف؛ فبدلا من مجافاتهم، فإنهم يتوددون اليهم خوفًا من الإصابة بالأمراض، وكسب رضائهم ودفع شرهم، أو قُل أنها عملية إزاحة الخوف من خلال إسقاط الانفعالات على الأموات.

ثامنًا: إن الطقوس التي يفعلها الأفراد في محيط المقامات والأضرحة ذات دلالة رمزية وواقعية، تلك التي تعبر عن وجود قوة غيبية حاضرة في محيط وداخل الأضرحة، وهو ما يجعل الولي المدفون ما زال حيًّا وواعيًا ومؤثرًا في كل ما يحدث بالخارج.

إن المدقِّق في الاعتبارات السابقة التي تُعد موجهًا أساسيًّا لبحث ظاهرة سلطة الأولياء، يجدها تأتي بحسبانها ظاهرة اجتماعية شاملة، ويفرضها ما يسمى بأنثروبولوجيا الدِين، التي يشغل التديُّن الشعبي حيزًا مهمًا فيها. وطبيعي أنه لكي نغوص في أعماقها كان علينا أن نتسلح بالمنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي) الذي من خلاله نحاول فهم الأرضي باعتباره معطًى متعاليًا ومجتمَعيًا، وهو ما تطرحه ضرورة الاهتمام بالفضاءات الثقافية والاجتمَاعية والدِينية التي ساهمت في صنع المدنَّس وإعادة إنتاج الدِين بعيدًا عن الفضاء التوحيدي؛ إذ تكون الذات الإنسانية وحسب هي الفاعل الرئيس في صنع كل شيء.

إنه وفق كل ما تقدم، فقد حاولنا أن نقيم دراسة سوسيولوجية حاولنا فيها الجمع بين منهجَيْ الكم والكيف في آن. فمن خلال دراسة أمبريقية تَّم تفعيل استمارة البحث ثم الكشف عن بعض المفاهيم النابعة بوعي ولا وعي عن الفئات الاجتمَاعية المختلفة، فضلاً عن تبيان طقوسهم وممارساتهم وإبداعاتهم في محيط المقامات والأضرحة.

إننا حسب ذلك نكون قد حاولنا أن نميط اللثام عن ظاهرة طغيان الكرامات وما يرتبط بها من أساطير في مجتمَع المعلوماتية، ناهيك عن تزايد معالم السلطوية الدينية التي تنطلق من خلالها الوهم والخيالات لابتداع المقدَّس في حل عن العقل والموضوعية. إننا اجتهدنا وابتغينا مرضاة الله.

والله من وراء القصد.

شحاتة صيام

الفصل الأول

المقدَّس والمدنَّس

مقدمة

في يوم من الأيام عرَّف (أرسطو) الإنسان بأنه حيوان ناطق. وعلى خلاف ذلك هناك ما يصفونه بأنه حيوان متديِّن. وامتداداً لهذه النعوت، فإن (هيجل) يذهب إلى أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحرص على وجود دين له؛ إذ يمثل ركنًا ركينًا في بنية وتكوين الإنسان داخليًا وخارجيًا، ذلك الذي دفع البعض إلى القول أن الإيمان لم يكن قط شيئًا مكتسبًا، بل هو فطري، ويسبق وجود الإنسان.

إنه حسب هذه الحقيقة فقد وقف الإنسان منذ مَهْد وجوده على سطح الأرض، متأملاً لظواهر وغوامض الكون، بهدف البحث عن تدابير وقائية لتأمين وجوده. فتارة يحاول أن يستأنس كل ما حوله، وتارة راح يفكر في استرضاء القوى الغيبية التي ظن أنها تتربص به وتعمل على إنهاء وجوده. إنه منذ ذاك وقد ولدت الكهانة ونشأ الدين. إن تأمين الإنسان لذاته أملاً في البقاء على قيد الحياة، دفعه إلى تجاوز حدود معارفه وأزمانه ووجوده، من أجل الوصول إلى النهائي، أو قل لتأسيس فكرة الألوهية.

وإذا كان الدين قد عرفته الأزمان والعصور الأولى، فإنه بدءًا من الفراعنة، ومرورًا بالإغريق، ووصولاً إلى الوقت الحاضر، ولا زال الدين يلعب دورًا محوريًا على جميع الصُعد الاجتمَاعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. وحيث هو كذلك، فإنه عبارة عن مجموعة من المعتقدات والممارسات التي يؤديها الإنسان في ضوء مفهوم المقدَّس الذي يطرح رؤية شمولية للكون والذات، وهو ما يفرض ضرورة التَمييز بين **أمرين** لا ثالث هما هما: **الأول** ما يسمى بالدين الفردي الذي يتأتي عن الخبرة الفردية وتعكس ما هو انفعالي ويسبق أي تصور عقلاني. أما **الآخر**، فهو ما يطلق عليه بالدين الجمعي وهو الذي يتم نقله من خلال الأفراد لكي يكتسب الصفة الجمعية، وتستخدم فيه المجازات والرموز بهدف تأسيس المعتقد.

وباعتبار أن الدين ما هو الا وعي بما هو مقدَّس أو مدنَّس؛ إذ من خلاله يتم ترسيم الحدود القاعدية للذات وسلوكها، فإن الوجود الاجتمَاعي يلعب دورًا جوهريًا في تعيين ملامح وأشكال ووظائف الدين، وبحسبان أن ثمة علاقة وثيقة بين الوجود والوعي الاجتمَاعي، فإن مجموعة التصورات حول الإنسان والمجتمَع والعالم التي تتفتق عن ذلك، تشكل بنية الوعي الديني. وبيد أننا نهتمُّ ها هنا بمسالة الظاهرة الدينية والتديُّن وأسباب شيوعه في الواقع المُعاش، فإنه يتوجب علينا بادئ ذي بدء أن نمايز بين نوعين

من الوعي الدِيني، **الأول** هو ما ندعوه بالوعي الإيماني، أما **الآخر** فهو ما نسميه بالوعي الأخلاقي الاجتمَاعي. وحيث إن الأول يتسم بالعمومية، فإن الآخر نسبي ويُعد أحد إفرازات الصراع الاجتمَاعي الذي شهدته التكوينات الاقتصادية الاجتمَاعية[١].

وبغض النظر عن طبيعة التفرقة السابقة التي تقتضيها الطبيعة التحليلية لفهم الظاهرة الدِينية، فإننا في هذا المقام سوف نهتمّ بالوعي الدِيني في مجمله، أي إننا سوف نجمع بين المكوِّنات الإيمانية والأخلاقية والاجتمَاعية في آن، ذلك الذي سوف يساعدنا في الوقوف على أبعاد الظاهرة، وحتى نشرع في ذلك دعونا نفكك بعض المفاهيم الخاصة بها حتى يمكن تأويلها.

أولاً: في طبيعة المفهوم

فى مطلع هذا الجزء إذا كنَّا نهتمّ بتأويل المفاهيم المرتبطة بتفسير الظاهرة الدِينية، فإنه من نافلة القول أن الدِين يحظى بتعريفات متعددة، الأمر الذي يصعِّب وجود تعريف جامع مانع يتناسب وطبيعة وظائفه وأهدافه، في ضوء التوجهات النظرية التي يركن لها. وبعيدًا عن ذلك، إنَّه على سبيل المثال نجد (هربرت سبنسر) يذهب إلى أن الدِين هو:

".... تفكُّر في كل ما يتأتي على العقل العلمي والتفكير الواضح... إنَّ الأديان على قدر اختلافها في عقائدها المعلنة تتفق ضمنيًّا في إيمانها بأن وجود الكون هو سر يتطلب التفسير، ولذا فإن الدِين هو الاعتقاد بالحضور الفائق لشيء غامض وعصيّ على الفهم...".

إن المدقِّق في الكلام الفائت الذي يصدر عن (سبنسر) يجده يُركِّز بشكل لا مراء فيه على وجود الغيبيات التي وِفق عدم حضورها تصبح شيئًا صعبًا للفهم، والواقع أن (سبنسر) في هذا الطرح لم يكن وحده الذي تجاوب مع هذا التفسير؛ إذ يشاركه القول (ماكس موللر) الذي يركز على تصور الإنسان لطبيعة اللانهائي أو المطلق أو فوق الإنساني. وفي هذا المعنى يذكر:

"....أن الدِين هو كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يمكن التعبير عنه... إنه توقٌ إلى اللانهائي...".

وإذا كان (موللر) و(سبنسر) في تعريفهما السابقين يركزان على فوق الطبيعي **Supernatural**، فإن هناك من يجاريهما نفس الفهم والتأويل. لقد ذهب (م.رافيل

M.Reville) في مقدمة كتابه عن تاريخ الأديان: أن الدِين هو نوع من الشعور بأن هناك من يتحكم في الكون، ذلك الذي يحكم الحياة الإنسانية، ويجد علاقة فعالة بين الذات البشرية والإلهية، وفي هذا الصدد يذهب:

" ... أن الدين هو اشتراط الحياة الإنسانية بإحساس الاتصال بين العقل الإنساني وعقل خفي يتحكم بالكون، وما ينجم عن ذلك الشعور بالغبطة...." (٢).

والتصاقًا مع نفس الاتجاه فإن (شيلرماخر Schleiermacher) يرى أن الدِين هو شعور بالنهائي أو المطلق الذي تتكامل أوصافه ولا تستطيع الحواس أو الخيال الفردي الوقوف على قدراته أو بلوغ منتهاه. وفي ذلك يقول:

" ... إن الدِين هو شعور باللانهائي واختبار له. وما تعنيه اللانهائي هنا هو وحدة وتكامل العالم المدرك، وهذه الوحدة لا تواجه بالحواس كموضوع وإنما تبني على نفسها للمشاعر الداخلية. وعندما تنتقل المشاعر إلى حيز التأملات فإنها تخلق في الذهن فكرة الله. وأن الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله إما نحو المفارقة والتوحيد، أو نحو نوع غير مشخص للالوهيه يتسم بوحدة الوجود..." .

إن المتأمل في التعريفات السابقة يمكنه أن يضع يديه بسهولة، على أنها جاءت لكي تعين ديانات معينة وحسب، وهو ما يجعل أخرى تخرج من إطارها. و في هذا السياق فإنه ينادي بوجود كائنات أرواحية مثل أرواح الموتى أو الاشباح و الغيبيات، ذلك الذي دفع (تيلور) أن يصكّ تعريفًا محددًا؛ إذ يستعيض بالكائنات الروحية عن الآلهة وهو في ذلك يذكر:

" ... إن المتطلب الأول في الدراسة المنهجية لأديان الشعوب البدائية هو وضع تعريف بدائي للدين، ذلك أن التوكيد على الإيمان بكائن أعلى، من شأنه أن يخرج المعتقدات البدائية من دائرة الدِين... لأن مثل هذا الإيمان هو مرحلة متطورة من مراحل الحياة الدينية... من هنا فإن الأفضل أن نضع حدًّا لتعريف يقتصر على الإيمان بكائنات روحية..." (٣).

ولئن كان (تيلور) يرى أن الديانات البدائية حذفت الآلهة وأحلت بدلا منها الكائنات الروحية، الا أنه في الوقت نفسه يمنحها القدرة والوعي والميزات التي تجعلها

تتفوق في خصائصها عن الإنسان. إن رحابة مفهوم (تيلور) جعله يضع الأرواح المختلفة -القوى الغيبية- مثل: الجان والعفاريت والأرواح بجانب الآلهة، بل ويزيد أيضًا أن هذه القوى كلها تزاحم الإنسان وتتداخل في عالمه بشكل مؤثر، وهو ما يفيد أنها تتمَتَّع بالقوة والتأثير والوعي، ذلك ما دعاه إلى محاولة استرضائها تارة، واستمالتها تارة أخرى؛ إذ ساعده في ذلك تقديمه للقرابين أو تفعيل كلمات القدرة والتأثير عليها.

ويجدر أن نشير في هذا المقام إلى ما قدمه (تيلور) من طرح نظري حول الدين البدائي الذي كان مدينًا فيه إلى (أوجيست كونت) الذي شدد على فكرة النفس أكثر من تركيزه على مقولة الروح، تلك التي ترى أن الشعوب البدائية تعتقد في الكائنات الحية وتطورها، ذلك الذي يعني أن النفس والروح صفتان لنظرية الأحلام حول الدِين. إن إسقاط فكرة النفس على المخلوقات الأخرى التي تتشابه مع الإنسان البدائي، وتسترعي انتباهه، جعل (تيلور) يرد فكرة الإحيائية والروحية إلى تحديد الحد الأدنى للدين، التي من خلال مفهوم التطور، ثمَّ تأسيس فكرة الآلهة التي تتحكم في مصير كل شيء.

إن المتأمل في الكلام الفائت يجد أن (تيلور) حاول أن يدفع بالدليل الدامغ على أن الديانة البدائية ما هي الا مسألة عقلانية، وأنها تتولد نتيجة للحس، ذلك الأمر الذي دفع (جميس فريزر) في كتابه: (الغصن الذهبي) أن يذهب إلى أن الإنسانية عرفت مراحل ثلاثة في النمو العقلي من السحر إلى الدِين، ومن الدِين إلى العلم. وطبيعي أن تَمَرْحُل العقل البشري هكذا يكون هو ما قدمه (كونت) وِفق قانونه المسمى **بالمراحل الثلاث**، الذي أراد وِفق حدوده أن يرى أن الدِين جاء بعد السحر، بل تفوق في أهميته عنه، وهذا ما حدث في القبائل الأسترالية التي تدخل في أضمومة الديانات الإحيائية.

وعلى الرغم من أن (فريزر) قد حذا حذو (تيلور) في اتباع نهج (كونت) حينما قسَّم مراحل تطور الفكري البشري، الا أنه عاب عليه أنه لم يقدم تعريفًا مانعًا جامعًا حول الدِين، وهو ما دفعه إلى تقديم تعريفٍ مكملٍ له، وهو في ذلك يقول:

" .... إن صياغة تعريفٍ واحدٍ من شأنه إرضاء كل الآراء المتصارعة حول الدين، وهو أمر غير ممكن التحقيق... من هنا فإن كل ما يستطيعه الباحث هو أن يحدد بدقة ما يعنيه بكلمة الدِين، ثم يعمل على استخدام هذه الكلمة عبر مؤلفه بالمعنى الذي حدده لها منذ البداية... وعليه فإننا نفهم الدين على أنه عملية استرضاء وطلب عون قوًى أعلى من الإنسان،

يعتقد أنها تتحكم في الطبيعة والحياة الإنسانية... وهذه العملية تنطوي على عنصرين: واحد نظري والأخر عملي... فهناك أولاً الاعتقاد بقوى عُليا، يتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى... فلا يصبح الدِين بغير توفر هذين العنصرين، ذلك أن الاعتقاد الذي لا تتلوه ممارسة هو مجرد لاهوت فكري، أما الممارسة المجردة عن أي اعتقاد فليس من الدِين في شيء..." (٤).

إن المدقق في التعريف السابق لـ(تيلور) يجد أنه يركز بشكل لافت للنظر على النظرية أو الفكر والممارسة. ففي الوقت الذي يجد أن الدِين تتوفر فيه مجموعة الأفكار التي تشكل المعتقد، فإنه أيضًا يركز على ضرورة تفعيل هذه الأفكار في أرض الواقع، والا نكون قد ولجنا باب اللاهوت الفكري، فضلاً عن أن الممارسة بدون اعتقاد تجعلنا نتباعد عن المفهوم الأصيل للدين.

إنه نتيجة لهذا التعريف، فقد قدم (دور كايم) نقدًا عنيفًا له، فباعتبار أن هذا التعريف يقزِّم الدِين، ويظهر الممارسات بحسبانها استرضاء لكائنات غيبية تعلو وتفوق في قدراتها عن الإنسان، فإنه من الطبيعي أن تخرج كثير من الديانات مثل البوذية والتاوية...الخ. إن ما قدمه (دور كايم) من انتقاد إلى (فريز) فرض ضرورة وجود تعريف عام يشمل كل الديانات سواء البدائية منها أو المعقدة، وهو ما حدا به أن يقدم تعريفًا يجمع ما هو عام ومشترك بين الديانات، ويبعد ما هو خاص، ذلك الذي يفرض ضرورة التَّمييز بين المقدَّس والمدنَّس أو الدنيوي، وما هو نجح (دور كايم) في تقديمه في التعريف التالي:

"... الدِين هو نظام منسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدَّسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي بشتى أنواع التحريم. وهذه المعتقدات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة..." (٥).

إنه حسب التعريف السابق، فإن (دور كايم) لم يشأ أن يجمع الموضوعات التي تنطلي عليها القداسة في الغيبيات وحسب، ولكنه قد أفاد بمثلها لكي تجمع بين أضمومتها الأشياء المادية والمعنوية في آن، وهو ما دفعه إلى الفصل بين المقدَّس والمدنَّس في معتقدات وممارسات الجماعة، أو ما يسميه بالشعور الجمعي. وجدير بالتبيان أن ما قدمه (دور كايم) في كتابه: (الأشكال الأولية للحياة الدِينية) جعله يفرق بين المفهومين،

وعلاقة الإنسان بهما، ودور الدين في إيجاد اللحمة الاجتمَاعية؛ إذ يرى أن الإحيائية هي الشكل الأول للدين، وإبان المراحل البدائية تمّ الوصول إلى فهم حول تلك القوة الروحية الغيبية التي تملأ العالم وتتجسد في جسد الإنسان لتحقيق وظيفة فعالة، هي التي ربط بها (موس) بينها وبين المقدَّس الذي ينطوي على العِقاب الفوري والحاسم لأي تجاوز أو انتهاك.

وجدير بالتبيان أن هذا النوع من الديانات الأولى تأتي مُفعمة بعبادة الأرواح، تلك التي تجمع بين طياتها الأرواح الفردية والموتى والقُوى غير المشخصة والغيبيات. والمتأمِّل في كل ذلك يجد أن الدِين يبتعد ها هنا عن التفسيرات السيكولوجية، والطقوس السحرية، لكي يقف على الدين في واقعه العياني الملموس، وهو الذي يتجسد في ذهن الإنسان بوجود الألوهية. إنه في هذا السياق يكشف عن أن عبادة الحيوان والنباتات والعناصر الطبيعية تُعد أقدم ظاهرة في هذا الصدد، وهو ما أطلق عليها بالتوتَمِيَّة التي عرفها استراليون القدماء الذين توحدوا جوهريًّا معها، ومن ثم باتت لديهم قوة مجتمَعية تربط بين الإنسان والنبات والحيوان والجماعات من نفس الطائفة الواحدة. و(فريزر) إذ يؤمن بذلك، فإنه يرى أن ثمة علاقات قوية بين الشعائر واحترام التوتم والقداسة[٦].

وإذا كان ما سبق يستند إلى الفكر والإحساس أو الشعيرة، فإن (دور كايم) ينظر إليه في ضوء الشعور الجمعي الذي يفرض ممارسات واعتقادات واحدة لدى الجماعة، وهذا ما طوره (بارسونز)، إذ يرى أن المعايير الخاصة بالأفراد ما هي الا انعكاس للقيم والمعتقدات والرموز الخاصة بثقافة مجتمَع معين.

وعلى خلاف ذلك فإن (لوكمان) **Luckman** يرى أن الدِين هو قدرة الكائن الإنساني على التعالي بطبيعة الإنسانية من خلال مجموعة من المعايير الأخلاقية التي تجعل من الدِين ليس شيئًا نظاميًّا، وإنما هو طبيعة ذاتية. ويقدم (جيدنز) تعريفًا مخالفًا؛ إذ يستند على قدرة الإنسان العقلية المفسرة؛ حيث يكون الدِين ما هو الا نسق من الرموز التي تعمل على إيجاد حالة نفسية مستمرة ودوافع تركز على سيادة الشعور الجمعي.

وإذا كانت كل هذه التعريفات برغم تباينها تركز على الاعتقاد والشعور الجمعي، فإنها تخلق واقعية خاصة تربط هذا الفكر بالمقدَّس، أو ما فوق الطبيعي، وهو

ما يجعلنا نرى أن الدِين ما هو الا نسق من الاعتقاد أو الممارسات التي تؤمن بها جماعة من الناس لكي تفصل بين أنماط السلوك والفكر وِفق مفهومَي المقدَّس والدنيوي(٧).

وإذا ما أردنا طرح رؤية أخرى مخالفة لكل ما تقدم، فإنه يحضر بين أيدينا ما قدمه (زمبيل) حول دور الدِين في صياغة العالم بطريقة خاصة - فحسب أفكاره- إنه يمكن تنظيم العالم وِفقا لطرح ديني أو أخلاقي أو علمي، الأمر الذي يجعل مثل هذه الرُؤى بمثابة نوع من الإدراك الإنساني. فالدِين وِفقا له يستطيع أن يصيغ رؤية لمجمل الحياة، أو قل إن الحياة الدِينية تخلق وتصوغ صور العالم المطروحة. إن الصياغة الدِينية للعالم تتقاطع مع الوقائع الأخرى وتخلق صياغات جديدة، تتحرر من كل شيء لتحقق منظوراً جديداً لبعد آخر.

إذن، فالدِين حسب (زمبيل) هو حَدَث يتخلق في الوعي الإنساني، ويَكمُن في التفكير والشعور، والحقائق التي تعبر عنه العقائد، الأمر الذي هو لديه يمكن فهمه لكونه تمثلات تخلق معاني خاصة للأفراد، تلك التي تخلق الطاقة بالنسبة لهم. وحيث هي كذلك، فإن التديُّن هو الذي يخلق الدِين، أو قُل إنه سابق له. وباعتبار أن التديُّن هو حالة أولية أو بديهية، فإن التقوى يفضحها السلوك الاجتمَاعي(٨).

إنه برغم تعدد المفاهيم المرتبطة بالدِين فهو في النهاية عبارة عن مجموعة من المتعقدات الصريحة والضِمنية التي يُقرها المجتمَع وِفق تصور مشترك للكون والسلوك الاعتيادي االيومي. وإذا كان ذلك هو ما أقرَّه (فيبر)، فإن (دور كايم) يُميز بين ما هو مقدَّس ودنيوي في سِيَاق تعيينه بطبيعة محتوى المعتقدات، وبعيداً عن هذا الفصل، فإن (جيدنز) يرى أنه نسق ثقافي يتكون من مجموعة من العناصر التي تمثّل أنساق الدلالة المتجسدة في أصناف الرموز.

وتماشِيًا مع أفكار النهج التطوري، فإن (لانج) -الذي شأنه شأن المعاصرين له- يؤمن مثل (تيلور) بأن الإيمان بالأنفس والأرواح قد تولد عن ظواهر الأحلام مثلا. وإذا كان ذلك كذلك فهو يرفض فكرة التسليم بأن الله كان امتداداً لمقولات النفس والطيف والأرواح، بل هو موجود لدى كل البشر؛ إذ هو الاله الأعظم، ذلك ما يجعل الديانة التوحيدية تأتي قبل فكرة الإحيائية(٩).

وعلى عكس هؤلاء فهنالك دفاعًا قدمته (ماريت) عن فكرة ما قبل الإحيائية. لقد رأت أن الإنسان البدائي والأفكار التي ارتبطت بتصوراته وأفعاله هي نتيجة لقصور في

التبصُّر، أو قُل إن عدم التفكير بشكل جيد أنتج ديانة مرفوضة لا تملك الا الحركة، وتؤمن حسب (بالمانا) التي هي الروح الكلية التي تخلع على الأفراد قدرة خفية ومكانة عالية على الخوارق، ذلك الذي كان بالنسبة لهم يمثل الدِين(١٠).

ويمكننا في هذا المقام أن نشير إلى ضرب آخر من ضروب الرُؤى النظرية التي اتخذت من الطرح البنائي وجهه لها، ولعل أهم ما يمثله (فوستيل دي لانج) و(ربرتسون سميث) اللذان يريان أن الدِين واقعة مجتمَعية موضوعية، لا يمكن تفسيرها بصيغة نفسية، فإذا كان الدِين قد تولد عن خطأ بسيط، أو هو ضرب من الهلوسة، كما يذهب (دور كايم)، فكيف يمكن لنا أن نفسر ما حدث في الحضارات الأولى مثل: مصر والصين وبلدان البحر المتوسط؟(١١).

وإذا ما عدنا مرة أخرى إلى طبيعة الحدود الفاصلة بين ما هو مقدَّس وما هو مدنَّس، فإننا يمكن الاستناد إلى قول (مرسيا الياد) الذي يذهب إلى:

"... أن القدسي يتجلى دائمًا كحقيقة من صعيد آخر غير صعيد الحقائق الطبيعية.. يعلم الإنسان بالمقدَّس لأنه يتجلى، يظهر نفسه شيئًا مختلفا كل الاختلاف عن الدنيوي.. إن تاريخ الأديان -من أكثرها بدائية إلى أكثرها ارتقاء- عبارة عن تراكم مجموعة من تجليات الحقائق القدسية... ليس ثمة انقطاع لاستمرار ظهور الآلهة بدءًا من تجلي القدسي في شيء ما كحجر أو سحر، وانتهاءً بالتجلي الأعلى الذي يمثل لدى المسيحي تجلي الله في يسوع، إنه الفعل الخفي فيه... تجلي شيء مختلف تمامًا، أي حقيقة لا تنتسب إلى عالمنا في أشياء تشكِّل جزءًا لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي والدنيوي...(١٢).

إنه من كل ما تقدم فإن تعريف الدِين حسب التمييز بين ما هو مقدَّس ومدنَّس، فإنه كل فهم ديني للعالم ينطوي على التمييز بين ما هو سماوي وما هو أرضي، ويجعل في مقابل العالم الذي يتصرف المرء فيه حيزًا تشكله الخشية ويعطله الرجاء، أو هو كما يقول (هوبرت)

"... إن المقدَّس هو فكرة الدِين بالذات، فالأساطير والمعتقدات الثانية تحل مضمونة على هداها، والطقوس تستخدم خصائصه والأخلاقيات الدِينية تُشتق منه، ورجال الدِين يتحدون به، وأماكن العبادة والمقامات المقدَّسة

والصروح الدينية تثبّت أقوامًا في الأرض وتجذره فيها. فالدين -والحالة هذه- إدارة وتدبير لشيء دون المقدّس..." (١٣).

وإضافة إلى ما تقدم، فإن المقدّس هو ما يسيجه الممنوع أو المحرم ويجمعه، أما الدنيوي فهو الذي يطبق ما تمنعه المحرمات. فالمعتقد الدِيني هو عبارة عن تصورات أو مجموعة من المعايير تفرضها طبيعة المقدّس، وتجعل الدنيوي خاضعًا له. أما الشعائر فهي مجموعة السلوك أو المعايير التي تحدد طريقة التعامل مع ما هو مقدّس، وإذا كان المقدّس هو تعارض مع المدنّس، فالدِين يأتي متفارقًا مع الشيء الاعتيادي وما يحدث في إطار الحياة اليومية. أو بطريقة أخرى أنه الذي يرتبط بالخوراق أو بما هو غير طبيعي أو فوق طبيعي، أو هو بالأحرى تجربة المقدّسات التي تدل على وجود نظام متضامن من المعتقدات والممارسات المقدّسة التي تفرض شعورًا جمعيًّا يسود في إطار مجتمَع معين(١٤).

وإذا كنا بصدد تعريف الدِين، فلا ينبغي أن نُدير ظهورنا إلى تعريف (رودولف أوتو) الذي يرى أن الوعي بالقدسي هو حالة انفعالية غير عقلية أولية تمثّل الأساس أو البذرة الأولى للدِين، ذلك الذي فقد معناه الأول، وتحوّل إلى مجموعة من التشريعات الأخلاقية والسلوكية. لقد كانت الحالة الأولى نوعًا من مجابهة قوًى غريبة عن العالم المعاش، أعطت معنًى موحدًا وخفيا وانجذابيًّا في الوقت عينه، مما أفضى في النهاية إلى صياغة معنى الألوهية التي تمثّل حالة أولى للوعي. إن (أوتو) في هذا الشرح يضع الحد الأدنى للبنية الدينية ذلك الذي كان يمثل جزءًا لا تنفصم عُراه عن الطبيعة الإنسانية الأولى، التي تبدلت مع الزمن (التعبيرات الظاهرية للدِين) وباتت شيئًا ثابتًا، أو قل إنها أضحت جديدًا و مُسَلمًا به(١٥).

وعلى عكس التعريفات التي قدمنا ها قبل قليل، فإن (فرويد) يقدم نحوًا آخرًا جديدًا؛ إذ يرى.

"... أن الدين يخلق من خلال عدم قدرة الإنسان لمواجهه قوة الطبيعة في الخارج، والقوى الغريزية في داخل نفسه... وهذه العملية هي ما يطلق عليها الوهم...، ثم يضيف... أن الدِين خطر لأنه يميل إلى تقديس مؤسسات إنسانية سيئة تحالف معها على مر التاريخ... وفضلاً عن ذلك، فإن ما يقوم به الدين من تعليم الإنسان والاعتقاد في ما هو وهم، وتحريم الفكر التقوي يجعله مسئولاً عن ما أصاب العقل من إغلاق..." (١٦).

وعلى غرار الدرب الذي يسير عليه (فرويد)، نجد (يونج) يقدم تعريفًا للدين مُؤَدّاه، أنه نوع من السيطرة من قوة خارجية لتفسير تصور اللاشعور بوصفه تصورًا دينيًا. أو بمعنى آخر إنها ضرب من الخير والعاطفة والخضوع لقوة أعلى، سواء أطلقنا على هذه القوة اسم الإله أو اللاشعور. إنه وِفق ذلك يرى (يونج) أن الدِين يكون مثل أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما ويعطي للفرد إطارًا للتوجيه وموضوعًا للعبادة[١٧].

وعلى خلاف التعريفات السابقة، هناك تعريفات أخرى عرفها الفكر الإنساني بدءًا من (كونت) و(فيورباخ) ومرورًا بـ(نيتشه) وحتى (ماركس)، تؤكد على أن الدِين هو نوع من النمط البدائي للتفكير، ذلك النمط الذي اخترع الآلهة ليفسر بها كل شيء. وعلى الرغم من أن مثل أصحاب هذه التعريفات تتباين مواقفهم الإيديولوجية، إلا أنهم يحاولون أن يربطوا الدِين بالأفكار المتعلقة بالإلهيات، فضلاً عن محاولتهم تحرير الإنسان عن العالم الغيبي وعن الإله[١٨].

ثانيًا: مكونات الظاهرة الدِينية

ثمة اتفاق عام على إمكانية دراسة الظاهرة الدِينية وفق **ثلاث محاور رئيسة**، هي **الدِين الفردي** الذي يمكن أن نطلق عليه بالحس الدِيني أو الخبرة الفردية للدين، **والدِين الجمعي** الذي يعد نتاجًا للخبرات الدِينية التي مر بها الأفراد، **والدِين المؤسسي** الذي عرفته المجتمَعات المعقدة.

وبالنظر إلى الدِين الفردي أو ما يسمى بقاع الظاهرة الدِينية، نجد أن الدِين في هذه المرحلة يعتمد على الاستبطان أو الإحساس الأوّلى المتأصل في السيكولوجية الإنسانية التي قامت على مواجهة حاسمة مع قوة كاملة متكاملة، أو أنها المقدَّس الكلي الذي أدركته العقول بطريقة لا عقلانية. إنه في هذه المرحلة يكون الأفراد من ذوي المتصوفة والشمانات ومؤسسي الديانات الجديدة على درجة عالية من الشدة، وذوي حالات من الوحي، تلك التي تعتبر أقصى حالات المواجهة بين الفرد المنعزل والمقدَّس الكلي. إن ذلك هو ما يدعوه بدرجة الفعل الذي يتم بمقتضاه تغيير المعتقد السائد بدلاً من الهروب اليه. أو بمعنًى آخر، إنه تحويل الخبرة الدِينية إلى مسار العقيدة الجمعية أو العكس، أي تحويل العقيدة الجمعية إليها.

وبالنظر إلى وسط الظاهرة أو مستواها الثاني، فإنها تأخذ الشكل الجمعي، ذلك الذي نجد فيه الانتقالات الدينية الفردية تتجمع في حالة انفعالية مشتركة، وهذا ما أدى إلى تكوين المعتقد الذي كان بمثابة حجر الزاوية الذي يستند عليه الدين الجمعي. هنا نجد أن عقول الجماعة تتعاون مع بعضها البعض لكي تضع صيغة عامة ومرشدة لواقعها، وحينما تنتهي من ذلك نجد ذواتها مضطرة إلى أن تتماهى معها وتقتبس منها إطارًا مرجعيًا مفسرًا ومرشدًا لها في كل شيء.

ومع أن المعتقد الذي شيدوه يتمظهر في الطقس المنظم الذي ميزهم، فإنه بعد ذلك يعد من أهم أليات التعبير عن الخبرة الدينية.

" ... إنه من خلال القرابين والرقص والحركات الدرامية التي تُؤدى وفق سيناريوهات ثابتة، تعمل الجماعة على دمج الاستجابات الانفعالية المتفرقة في استجابات ذات طابع مؤسسي عام، ترسم موقف الجماعة الخاص من المقدَّس الذي تستشعر حضوره الشامل في النفس والطبيعة..." .

إنه مع المعتقد وفق هذا الشكل تأتي الأسطورة، تلك التي كان من شأنها أن عملت على تجذير الاعتقاد وإبانته. فالدين وفق هذا الصعيد يؤدي وظيفة نفسية واضحة وهامة؛ إذ أنه يطرح -بطريقة حاسمة- كوكبة من الرموز الموظفة في معتقد وطقس معينين، ومن ثم يعمل على التعويض عن الخبرة الدينية، تلك التي تقف ضد قسوة الطبيعة وغوائلها.

وحيث إننا قد وصلنا إلى قاع الظاهرة الدينية، أقصد الدين المؤسسي، فإن الدين وفق هذا المستوى هو بالأساس بنية اجتماعية عرفتها البشرية حديثًا مع وجود الدولة في المجتمَعات الإنسانية خاصة في المراحل الانتقالية بين المجتمَعات القروية والمجتمَعات المدينية الأولى. ومع أن الدين يتوافق مع تطور الإنسان، إلا أن هذه المرحلة عرفت التنظيم ونمو وتطور المؤسسات في المجتمَع المديني الأول، والتي فيها تزامنت التطورات السياسية مع تطور المؤسسة الدينية(١٩).

وإذا كنا قد تحدثنا فيما سبق عن أشكال الظاهرة الدينية ومستوياتها، وطبيعة كل منها، فإنه يتوجب علينا الإشارة إلى أن الظاهرة الدينية برغم تباينها واختلاف أشكالها، الا أنها تفصح عن وجود بنية موحدة، وأن هذه البنية يتداخل في تكوينها **ثلاثة عناصر رئيسة هي: المعتقد والطقس والأسطورة**. وبالنظر إلى العنصر

الأول -أقصد المعتقد- نجد أنه يقع في مقدمة أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من إطار الانفعال العاطفي إلى التأمل الذهني. والحقيقة أن المعتقد يتألف عادة من مجموعة من الأفكار التي تعمل على إبراز معالم الذهنية لعالم المقدَّسات، ناهيك عن توضيحها للصلة الواشجة بين الإنسان والمقدَّس، التي غالبا ما تأتي وِفق أشكال تعبيرية مختلفة مثل: الصلوات والتراتيل.

وبالنسبة للعنصر الثاني وهو الطقس، فنجده يمثل مجموعة السلوكيات الاندفاعية التي توضع في إطار محدد لكي يؤمن بها الجميع، لذا فإن الطقس إذا كان قد جاء مبادرة فردية، فإنه على هذا النمط يكون قد أخذ صيغة جمعية من خلال مجموعة القواعد التي تُفرض بدقة على المجموع. فإذا كان المعتقد قد رسم صورة ذهنية واضحة للعوامل المقدَّسة، فإنه من خلال الطقس نكون قد وضعنا نظامًا يترجم به هذه الصورة، ويفتح معها قنوات اتصال دائمة.

أما عن العنصر الثالث الذي يدخل في مكونات الدين وهو الأسطورة، فإنها ترتبط بنظام ديني معين، وتتداخل مع معتقدات هذا النظام وطقوسه ومؤسساته، وهذا ما نراه جليًّا في كل الأديان من بسيطها إلى معقدها؛ حيث يتداخل الحكي الأسطوري مع القص الشعبي والمقدَّس(٢٠).

وعلى خلاف التناول السابق، فهناك أيضًا مَن يدرس مسألة الدين، وِفق المراحل التالية هي: البحث في طبيعة الموضوع، والثاني يهتم بالنشأة، والأخرى تكشف عن المعاني المرتبطة به وأدواره وأهميته. ولما كانت المرحلتان الأولى والثانية ذات طابع نظري وعملي في آن، فإن المرحلة الثالثة تأخذ طابعًا قيميًّا وأخلاقيًّا وفلسفيا. وحيث المرحلة الثالثة تسعى إلى رصد أصل الدين وبواعثه، وهو ما نصبو إليه ها هنا، وهو ما تناولته المدارس الفكرية المتباينة التي اهتمت بالكشف عن مدى منطقيتها وعقلانيتها، وهنا يمكن الاشارة إلى الاتجاه العقلاني والنظرية الأرواحية والنظرية الطبيعية(٢١).

ويمكننا الإشارة أيضًا إلى اهتمام آخر بدراسة الدين نسميه بتحديد الممارسات العقيدية. فعلى سبيل المثال هناك من يركز على الأصناف والأنواع المتبعة في المؤسسات الدينية. فهناك في فرنسا مثلا من يفصل بين الممارسات الأسبوعية والممارسات الشهرية، والممارسات الاتفاقية (مرة في بضع مرات في الأيام) أو غير الممارسين إلا في المناسبات وحسب. وهناك أيضًا من لا يدين بأية ديانات، وعلى الرغم من أن هذه

التصنيفات تأتي وِفق توزيع فتوى الممارسين، إلا أن هناك من يفصل بينها وبين الاستخدام التلقائي للممارسات التعبدية، تلك التي تشير إلى حيوية الدِين لدى فئة معينة أو حتى شعب معين، ومن ثم إلى الانخراط الرمزي في الممارسات والعقائد، والسلوك[٢٢].

إنه وِفق ذلك فالدِين ليس مجرد ممارسات، ولا هو بعقيدة وهو ما أشار إليه (شارك جلوك Glock) في عام ١٩٦٢؛ إذ مايز بين **خمسة أبعاد للتديُّن**، بُعد **تجريبي** للحياة الدينية، والتجربة المسماة بالدِينية، وبُعد **شعائري** ويتمثل في الأفعال المميزة، أو ما يطلق عليها بالممارسات، وبعد **إيديولوجي**، ويستند بالأساس على العقيدة أكثر مما يتوكأ على الشعور الدِيني، وبُعد **فكري** ويرتبط بصورة واسعة بمعرفة العقائد والنصوص المقدَّسة، وأخيرًا بُعد **نتائجي**؛ أي محصلة النتائج المختلفة التي تنتج من الحياة التجريبية والممارسات والعقائد الدِينية.

والواقع أن ما توصل إليه (جلوك) وِفق ما تقدم يجعل مثل هذه الأبعاد ومكانتها مثيرة للجدل وفقا لطبيعة العوالم الدِينية المختلفة، تلك التي تتباين بين الأديان المختلفة. أي أننا نجد ما لدى دين بعينه ليس هو هو لدى دين آخر، وهو ما نجده ماثلا في البعد الشعائري الذي نجده ممثلاً لدى الكونفوشية بقوة، وهو على عكس ذلك في البروتستنتية التي يفوقها نفس البعد لدى المسيحية الأرثوذكسية. فالدِين باعتباره مرتكزًا أساسيًّا في حياة أي مجتمَع. فهو يساهم في تفعيل التفاعل الاجتمَاعي، في أي مجتمَع، فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة توضح طبيعة أشكال التقوى؛ فمن خلال العواطف تتشكل التقوى، ومن ثم يتولد الدِين[٢٣].

وبعيدًا عن التوجهين السابقين، فإن (كليفورد جيرتز C.Geertz) يهتم بدراسة الدِين **كنظام ثقافي**، وهو ما تفعله الأنثروبولوجيا الدِينية التي ترى أن الدِين ما هو إلا نشاط رمزي ويحمل بُعدًا عاطفيا، ومن ثم فله خصائص تُمَيِّزه، وهو ما يدفع بضرورة فهمه باعتباره نشاطًا ثقافيا يتسم بالتحول، إنهم يركزون حسب هذا الفهم على ما يسمى بالمقدَّس البدائي، ثم المقدَّس الإلهي، الذي طرأ عليه التحول إلى المقدَّس الأليف، أي من إجلال وتقديس النجوم إلى احترام وتبجيل وتوقير القديسين[٢٤].

ولا يفوتنا أيضًا أن نشير إلى نهج آخر يهتم بدراسة الدِين باعتباره أحد الموضوعات المركزية في إطار نظرية المجتمَع، إذ يلعب وظيفة رمزية محددة تسمح

بالسيطرة الشخصية على المجتمَع من خلال التمّايز الوظيفي. فالدِين لديهم يفرض الحياة ويحمل معنًى في المجتمَع، وإنه يمارس وظيفة اجتماعية من خلال استناده إلى الأمور الغيبية[٢٥].

وفي نهاية هذا الجزء يعن لنا أن نشير إلى أن عام ١٩١٢ يعتبر من التواريخ ذات العلاقة في تاريخ دراسة الدِين دراسة علمية؛ إذ أنه في العام ذاته رصد كتاب (دور كايم) الأشكال الأولية للحياة الدينية، وأنهى (شميدت) -صاحب نظرية التاريخ الثقافي- مؤلفه حول أصول فكرة الاله، ورصد كتاب (رافاييل تبازوني) الديانة البدائية، وتوضيح (كارل يونج) المنمي للتحولات في رموز (اللبيدو)، فضلاً عن قيام (فرويد) بتصحيح أفكاره حول الطوطم والتابو (المحرم).

وإذا كانت الكتابات التي أشرنا إليها قبل قليل تمثّل مقاربات نظرية متباينة، إذ تتنازعها فضاءات السوسيولوجيا، أو الإثنولوجيا، أو السيمولوجيا، أو التاريخ، فإننا نضيف مقاربة أخرى جديدة هي التي تسمى بفينومينولوجيا الأديان. وبعيدًا عن الأخيرة فإن المقاربات الباقية جاءت لفهم تأثير الدِين على الأساطير، خاصة ما يرتبط تحديدًا بالأفكار الألمانية منها، تلك التي ساهمت في رصد الظاهرة.

إنه في ضوء ما تقدم فبمقدورنا القول إن أجيالاً كثيرة أنفقت أوقات في رصد القضايا المرتبطة بجوهر الدِين وأصله وتاريخ تطوره بدءًا من شكله البسيط إلى المعقد، فمنهم من ترسخ لديه أن الدِين وهمٌ، ومنهم من يربطه بالحالة العقلية أو النفسية، وآخرين يحاولون أن يوثقوا العلاقة بينه وبين الوجود المعاش، وهو ما نلاحظه في النظريات المعاصرة التي حاولت دراسة التركيب الاجتمَاعي للمجموعات والتنظيمات الدِينية ليس في إطار تعميمي، وإنما في إطار فهم الدِين باعتباره آلية لنقد الفوضى الاجتمَاعية، ذلك الذي ينسحب على التحليلات الماركسية والفينومينولوجية التي حاولت تحليل الخطابات الدِينية باعتبارها سعادة الشعب الوهمية؛ إذ من خلال تفعيل مقولات الدِين، باتت بمثابة الفاعل الرئيسي في اغتراب الناس عن واقعهم وظروفهم[٢٦].

إنه وفق الأدبيات النظرية، فإن الظاهرة الدِينية تضرب بقوة في جذور المجتمَع الإنساني؛ إذ تعبر عن نشاط فكري وعملي في آن. لقد أطلّت الظاهرة الدِينية بتأثير على الفكر والممارسة، وذلك ما نلمسه في طغيان الأفعال والممارسات الاجتمَاعية؛ إذ تعكس صلاتها القوية بالواقع الاجتمَاعي المحيط. ففي أوقات كثيرة حظيت الظاهرة الدِينية بكم

واسع من الاهتمام وهو ما فرضته اعتبارات موضوعية، أو مناسبات خاصة، وفي أوقات أخرى كان يغلفها معتقد صنعه حالا دون تناولها بسياج من المحرمات Taboo. وطبيعي أن وضع سياج من المحرمات للتعامل ووضع الدين على بساط البحث، فرض على الدين أن يوشج روابطه مع القوة المطلقة (الإلهية) أو المقدَّس، وتطبيق مجموعة من الأحكام والقيم المرتبطة بالتعاليم الدينية، أو إيجاد قوى أخرى دنيوية يتم الالتصاق بها. وباعتبار أن الدين يعبر عن الضمير الجمعي في أي مجتمَع إنساني، فإنه يمارس مجموعة من الوظائف الاجتمَاعية المهمة، تلك التي تتمثل كونها أداة للضبط الاجتمَاعي، أو آلية للتضامن بين الفاعلين الاجتماعيين، بالإضافة إلى دوره في شيوع مظاهر الانسحاب والتهميش في المجتمَع.

إذن نحن أمام وظائف متعددة يلعبها الدين في أي مجتمَع من المجتمَعات، يجعل منه ظاهرة ثقافية؛ حيث يقدم مجموعة من القيم المرجعية التي تحدد سلوكيات ودوافع الفاعلين الاجتماعيين، وتعيين العلاقة النفعية بين الخالق والمخلوق والرمز الديني والطقوس المصاحبة لهما. ناهيك عن الاضطلاع بوظيفة حارس أخلاق وقيم الجماعة وأعرافها، وهو ما يجعل الدين كمكون ثقافي يقوم بوظيفة محورية مؤداها رسم الحدود القاعدية للشخصية وممارساتها، وهو ما يتم من خلال الاستناد إلى الطقوس الممارسة والقيم السائدة[٢٧].

ولا مراء أن الدين حسب ما تقدم يعكس نوعًا من المعتقدات والطقوس التي يمارسها الناس في إطار واقع اجتماعي معين. وحيث إن الدين كذلك، فحريٌ بنا أن نوضح أن ثمة تمييزًا لأشكال الظاهرة الدينية، تلك التي تأتي وفق **ثلاث أنماط رئيسة هي:**

١- الدين الفردي:

ويطلق عليه بالخبرة الدينية أو الحس الديني، وهي التي توجد في أعماق الذات وبعيدًا عن تجارب الآخرين؛ إذ يقوم الدين على الخبرة الذاتية وعلى الاستبطان وعلى شهادة الآخرين، وهذا ما يمثل قاع الظاهرة الدينية.

٢- الدين الجمعي:

وهو الذي تجمع فيه خبرات الآخرين؛ أي أنه هو نتاج الخبرات الدينية الفردية، ليكون المعتقد الديني اجتماعيًا، من خلال الخبرة الدينية الفردية المباشرة وتحول الحسي إلى معتقد، وهو ما يجعل الدين ظاهرة اجتماعية.

٣- الدين المؤسساتي:

وهو الذي تتحول فيه الخبرة الدينية إلى مؤسسة سياسية أو دين جمعي، يستخدم كأداة للضغط والتسلط، ومن ثم تشكيل التصرفات والسلوكيات بل والذهنية الجمعية[٢٨].

إن كل العناصر السابقة هي ما ندعوها بالتعبير الجماعي عن الخبرة الدينية الفردية، تلك التي تأتي من خلال قوالب فكرية وطقسية ثابتة تتمتَّع بثقافة إيجابية للمجموع، وترتبط بالأساس بالمعتقد والطقس والأسطورة، تلك التي تمثِّل المكون الأساسي للدين، وهو ما يجعل الدين يتنوع بتنوع الزمان والمكان والأوضاع والأنظمة والظروف والبيئات وطرائق المعيشة الروتينية أو اليومية التي تتباين بتباين التفسير الخاص أو التأويل للدين، أو ما نطلق عليه بالذهنية الدينية الجمعية التي هي مجموعة من التصورات والمعتقدات والغايات سواء الغيبية أو الروحية السلفية، التي ما هي إلا نسق من الاعتقاد والممارسات التي تجعل جماعة من الناس تفسر ما تشعر به أو تدركه بأنه مقدَّس أو فوق طبيعي[٢٩].

وعلى عكس هذا التمييز، فهناك آخر يفرق بين **شكلين من الدين، الأول رسمي والآخر غير رسمي أو شعبي**. إن تمييزنا بين ما هو رسمي وغير رسمي يقوم على اعتبار أن الأول هو تديُّن يركن إلى الأصول والنصوص والشريعة والسنة، أما الآخر وهو غير الرسمي أو الشعبي، فإننا نرسمه من خلال التشديد على الاختيار الروحي للأولياء الذين يدخلون في وساطة بين الله والناس. وفضلاً عن تأويل الدين من خلال الرموز والصور الخاصة بعيدًا عن القواعد الأساسية، فإن المقارنة بين ما هو رسمي وغير رسمي، يقوم على اتباع الكتاب والسنة، وفي مقابل التعبد عن طريق الوجدان والتعاليم الروحية عن طريق وسيط يتجسد فيه الصلاح والكرامات. فإذا كان الأول يسود بين الناس وفق أحكام السنة والشريعة، فإن الأخير يسود بين البسطاء أو العوام والخاضعين أو المهمشين والمنسحبين، ذلك الذي يجعلنا نركن إلى التفرقة بين سيطرة الكِتاب والوحي والتوحيد والسنة، والتعبير من خلال الطرق الدينية والتبرك بالأولياء، واتباع الخلفاء أو الأقطاب، واستحضار الممارسات التوفيقية والاسترضائية التي تبتعد فيها عن النص المكتوب، وهو ما يتجسد في إسلام الطبقات الشعبية الضعيفة التي تبتعد عن الإطار الرسمي وعن الحياة اليومية، وتنغمس في الحياة الروحية.

إنه بعبارة أخرى وعلى حسب ما يذهب (شلبي): إنه ممارسة الدين في الحياة اليومية، استنادًا على تعظيم شأن الأولياء والقديسين، وأخذهم وسيطًا لإشباع الرغبات ونول ما هو مكتوب ومرغوب. ويضيف (شلبي) إلى أنه أيضًا دين يحمل في ثناياه نوعًا من التناقض بين ما هو دنيوي وما هو مقدّس. ففي الوقت الذي يتوكأ على الإيمان بالله وبالغيب والقسمة والنصيب والقدر واليوم الآخر والبعث والجنة والنار، فإنه أيضًا يسلم بقداسة الأولياء وتوقير الموتى والتشفع بهم من خلال زيارة مشاهدهم وأضرحتهم(٣٠).

إنه حسب هذا التعريف، فإن الباحث أيضًا لا يفرق بين دين وآخر في هذا الإيمان، فالذهنية الجمعية والممارسات الاجتمَاعية المرتبطة بالدين والمعتقدات المرتبطة بالقُوى المقدَّسة (الأرضية – السماوية) تسود الدين كل الدين، وهو ما يجعل الكل يغرق حتى أذنيه في البدع والخرافة والأسطورة. إن الدين الشعبي بحسبانه أداة من أدوات العوَام لحل مشاكلهم بطريقة ذاتية، فهو بمثابة رد فعل للتعامل مع المشكلات الصعبة التي تقف حائلاً أمام إشباع الاحتياجات الاجتمَاعية. إنه نوع من الهروب إلى الممارسات باعتبارها ملاذًا لعدم تحقيق إشباع الاحتياجات الاجتمَاعية والخروج أو الثورة الشعبية ضد حالة البَذخ وهيمنة المؤسسة الرسمية.

وإذا كنا هنا نشير إلى أن التديُّن الشعبي أو التنظيمات المرتبطة به باعتبارها آلية مهمة لتخفيف شكوى أبناء الطبقات الفقيرة أو العوام من الحياة المادية شديدة الصعوبة، فإننا يمكن أن نقيم تمييزًا آخر –إذا جاز لنا– بين العقل البروليتاري وعقل السلطة. إن التناقض بين العقل البروليتاري وعقل السلطة يجعل من الدين الأرضية المشتركة بين أطراف التناقض، والذي من خلاله نميز بين العقل الفقهي وعقل العامة أو ذهنية الخاضعين. إن رفض العقل الخاضع للعقل المسيطر، يعني أن هناك ذهنية تعمل على تجاوز ما هو قائم والسعي إلى إنتاج كيفٍ جديد وبديل عن الذهنية الأخرى المسيطرة، وبالتالي تحول الأرثوذوكسية الدينية إلى تاريخ خاص لجماعة أو لشخص معين، يحاول أن يجعل من ذاته بديلاً عن السلطة المطلقة والنهائية، أو على الأقل وسيطًا بين العبد والمعبود(٣١).

إن الدين الشعبي على النحو الذي أشرنا إليه يجعلنا أمام جماعة دينية جديدة قادرة على ولوج الميدان الثقافي/الديني، والتبشير بثقافة دينية جديدة من خلال ذاتية

روحانية. أو بتعبير آخر إننا أمام شكل من أشكال الدِين يسمى بضعف الثقافة الجمعية التقليدية، التي تسمح بسيادة تديُّن شعبي يعتمد على الطقوس الخاصة والمخالفة للطقوس الرسمية، وطبيعي إن تعددية الطقوس المرتبطة بهذا التديُّن يخلق معها إفرازًا جديدًا، ذلك الذي يتجاوز الاعتقادات الكلاسيكية، ويخلق مجموعة من الآلهة الصغار أو الأولياء الذين يستبدلون كراماتهم والممارسات المرتبطة بهم بديلاً عن الحقيقة المطلقة والنهائية(٣٢).

إن بزوغ التديُّن الشعبي على الساحة الثقافية/الدِينية وتقاطعها مع الدِين المقدَّس، يجعلنا نستدعي ما طرحه (دور كايم) في يوم من الأيام، ذلك الذي يدعوه بالبديل الوظيفي للديانة التقليدية، والتي استمدَّت من تجربتها الذاتية وسائل تعبيرية خاصة تراها تصورًا مثاليًّا لعقيدتها. إن مسألة (الديانة التعويضية) تتبدى هنا بوضوح نتيجة هزيمة هذه الجماعة أمام قوة المادية وترفها. والتي من شأنها ساهمت في تحويل كثير من المعاني والقيم الدِينية إلى مجهودات زهدية وسلوكيات طقوسية واندفاعات روحية (٣٣). إن التديُّن الشعبي وفِق ذلك يعمل على نشر إسلام بسيط بين العوام، ومن ثم يساهم في نشر العقائد والقيم الرمزية الجديدة، تلك التي تفتقت عن شطحات وخيالات الأولياء وما يساهم في تداخل الدنيوي مع المقدَّس، أي الأرضي مع المتعالي، أو قُل المقولات بالتصورات أو الخيالات (٣٤).

وأحرى بنا أن نسجل أنه إذا كان هذا النوع من الدِين تجسده فكرة وجود الولِي وكراماته، فإن الإيمان به يعبرعن تصور جمعي يحكم العلاقة بين الإنسان والمطلق من ناحية، وبين الإنسان والواقع من ناحية أخرى، ومن ناحية ثالثة بين الإنسان وأحداث التحول الاجتمَاعي في الواقع المعاش. وطبيعي أن تترافق مع الإيمان بالولي مجموعة من الطقوس التي تكتسي ملامح دينية يقدسها المجتمَع وتمارسها جميع الفئات الاجتمَاعية، ويخلع عليها المجتمَع صفة القداسة ويجد فيها المنقذ أو المخلص والمساعد في إشباع الاحتياجات وتحقيق الرغبات التي يقف المجتمَع منها موقفًا نِدًا ويعجزعن الوفاء بها.

ومع أن فكرة الولاية تتجسد في إنسان بعينه، فإنها بعد وفاته تجعل من مقامه مكانًا لتجسيد شوق الوجدان الاجتمَاعي للمطلق القادر على تفعيل المعجزات، والكرامات والخوارق. فالولاية على هذا الحد لا تكون إنسانًا فقط، وإنما هي فكرة ومكان ومجموعة من التصورات الاجتمَاعية، التي تجعل من المجتمَع وحدة ثقافية واحدة.

إن اجتماع الأطراف الثلاث السابقة في تجسيد فكرة الولي، يأتي في الواقع من مجموعة حالات من القهر والظروف الاجتمَاعية الاقتصادية المتدنية التي تعيشها المجتمَعات الإنسانية، والتي يتعالى فيها تيمات التديُّن الشعبي؛ إذ من خلال الفكرة ذاتها تتجسد قدسية الولِي (حيًّا أو ميِّتًا) ويظهر الغيبي، الذي يقابله العجز الاجتمَاعي عن تفعيل التحول الاجتمَاعي، لكي يخلعه على فرد أسطوري له القدرة الخارقة على إحداث التغيير وإشاعة البركة.

ولا يفوتنا هنا أيضًا أن نشير إلى وجود **نوعين من الأولياء، الأول هو الأولياء الموقرون الذين يحظون بالقداسة على جميع المستويات** ونراهم داخل الابنية في كل أماكن العالم الإسلامي؛ إذ يمثلون أساطير محلية أو روتينية؛ إذ يتم تقديمهم كصانعي معجزات غير قابلة للتصديق، ويحتلون في الأجور ويندفعون على المياه ممتطين سجادة الصلاة، وينزلون قطرات المطر، ويتسببون في الزلازل الأرضية والعواصف، وهم الذين يأتون بالكرامات أو أصحاب الكاريزما.

أما **النوع الثاني فهو الأولياء الشعبيون** وهم أصحاب مظهر فلكلوري، ومالكو قوة غامضة، وتجتمع لديهم البركة ويمنحون القوة لمريديهم، ويبعدون شر الأعداء عنهم ويمنعون إيذاءهم. وإذا كان هؤلاء الأولياء يدفعون الشر والأذى عن مريديهم، فإنهم يبطشون لذواتهم أو من يُنظر لهم بنوع من الارتياب. إنه بحسب ما يذكر في شأنهم فإنهم قُساة يغضبون بسرعة مفرطة ويصدون الإهانات ولا يتحملون المعارضة أو المفارقة، ويحدثون الكوارث.

إنه حسب ما تقدم، فإننا نمايز هنا بين تديُّن شفاهي شعبي أو مدون، وتديُّن أرثوذوكسي مكتوب، ذلك الذي يجعلنا ندفع بما يلي:

أولاً: ثمة تباين بين الدِين الشعبي والدِين الأرثوذوكسي الفقهي؛ إذ يكون الأول هو دين الحياة اليومية، الذي يعتقد في عبادة الأولياء والجن والعين الشريرة والبركة والسحر، بينما يكون الآخر هو الدِين الرسمي الذي ترعاه الدولة من خلال مؤسساتها الدِينية.

ثانيًا: تدب البقايا الوثنية بقوة في تديُّن الحياة اليومية؛ إذ تدب طقوسها في أعمال التطهر، والبعد عن المعبود، والاحتياج إلى وسيط أو شفيع أو ولي صالح لاستعطاف الإله، والتكيف المستمر مع الممارسات الدِينية.

ولما كانت قضيتنا الأساسية ترتبط بتمحيص الاعتقاد الشعبي بالأولياء، والوقوف على الآثار الاجتماعية للتصديق بهم، وإحالة كل عذابات الحاضر اليهم من أجل البحث عن حلول ها، فإن هذه الأشياء تأتي من خلال الذهن والخيالات والتصورات الأسطورية التي يتفتق عنها ذهن الفاعل الاجتماعي، الذي يعجز عن تفعيل التغير، وينتظر إلى أن يأتي المخلص من مثله الذي قد يكون وليا حيًّا أو مقبورًا.

المراجع

١- فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، الطبعة الثانية، دمشق،١٩٩٤، ص ٣٠.

٢- المرجع نفسه، ص ٢٢.

٣- المرجع نفسه، نفس المكان.

٤- المرجع نفسه، ص٢٥.

5- Durkheim E., the Elementary forms of Religious life, Macmillan press,London,1971,pp57-58

٦- جاك لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، المركز العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص ٢٠٤.

٧- محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، الإسكندرية، ١٩٨١، ص١٧٦.

٨- دانيال هيرميه ليجيه وجان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ص ١٦٠-١٦٤.

٩- ديل ايكليمان، الإسلام في المغرب (الجزء الثاني)، ترجمة: محمد المفيف، دار توبقال، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ٤٢.

١٠-ايفانز برتشارد، الاناسة المجتمعية : ديانة البدائيين نظريات الاناسيين، ترجمة حسن قبيسي، دار الحداثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ١٨٩.

١١-المرجع نفسه، ص٢١٦.

١٢-مرسياد الياد، المقدَّس والمدنَّس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، الطبعة الأولى، سوريا، ١٩٨٨، ص ص ١٦-١٧.

١٣-جاك لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا ....، مرجع سابق، ص ص٢١٣-٢٣٢.

١٤-جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة: بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠١، ص ٢٦.

١٥-فراس السواح، دين الإنسان... مرجع سابق، ص ٢٩.

١٦-اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٢٣.

١٧-المرجع نفسه، ص٢٥.

١٨-محمد رضا اللواتي، المعرفة والنفس الألوهيه، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٤.
١٩-فراس السواح، دين الإنسان... مرجع سابق، ص ص ٣٠-٤٢.
٢٠-علي سامي النشار، نشأة الدين، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى، حلب، ١٩٩٥،ص ٢٨.
٢١-جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع... مرجع سابق، ص٧٠.
٢٢-المرجع نفسه، ص ص ٧٨-٨٠.
٢٣-المرجع نفسه، ص ص ٨٤-٨٥.
٢٤-المرجع نفسه، ص ٥٤.
٢٥-المرجع نفسه، ص ٥٢.
26-R. H. Lowie, Primitive Religion Bony and live right, New. York, 1924.pp.137-147.
٢٧-حيدر إبراهيم علي، ملاحظات أولية في دراسة الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية، المستقبل العربي (مجلة)، العدد ١٢٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أغسطس ١٩٨٩، ص ٧٢.
٢٨-فراس السواح، دين الإنسان... مرجع سابق، ص ص ٣٠-٤٢.
٢٩-عاطف العقلة عضيبات، الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي في دراسة سوسيولوجية، المستقبل العربى (مجلة) العدد ١٢٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أغسطس ١٩٨٩، ص٧٢.
٣٠-عبد الله شلبي، التديُّن الشعبي لفقراء مصر،مصر المحروسة، القاهرة،٢٠٠٧.
٣١-مهدي عامل، نقد الفكر االيومي، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨، ص ص ٢٥٦-٢٥٨.
٣٢-محمد شقرون، الظاهرة الدينية لموضوع الدراسة: شروط وإمكانية قيام سوسيولوجيا دينية في المجتمعات، المستقبل العربي (مجلة)، العدد ١٣٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس١٩٨٣،ص ٣١.
٣٣-المرجع نفسه، ص٢٦.
٣٤-محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٧، ص ص ٣٢-٣٦.

الفصل الثاني

الذكريات الشعبية والمعاني الاجتماعية

مقدمة

تشير الأسطورة في وجودها الأول إلى ما يسمى بالحقيقة الأخيرة عن الزمن الأول، أي الزمن الذي ظهر فيه المقدَّس وتمّ توضيح طبيعة وتركيب بنية العالم. أو بقول آخر، إنه من خلال طبيعة الأحداث البدائية أو الأولى، حاول الإنسان وقتذاك طرح طبيعة صورة العالم والكون والمجتمَع، وما شهده من تجمعات أو جماعات اجتماعية. الأمر الذي يجعلها أصول وبدايات حكايات الخلق والتكوين، تلك التي تحكي عن طبيعة القوة التي ساهمت في منح الوجود المعاش معنًى وقيمة.

إن المدقق في ذلك، يجد أن ثمة ترابطًا بين الحكي الأسطوري، والمقدَّس، ذلك الذي يفرض على الدوام حنينًا إلى الأصول والبدايات، ومن ثم عدم اكتراثها بالتقدم والتطور الذي بلغته البشرية الآن. إن البحث عن هذا الفردوس الأوّلى، ومحاولة استرجاع أحداثه واجترار بطولاته ومغامراته، يجعلنا بصدد تسمية جديدة قديمة، هي "الإيمان بالعود الأبدي" الذي بمقتضاه يسعى الفرد حثيثًا إلى إحياء فكرة التصور الدوري للزمن، أو النكوص إلى الخلف، وعبور آلاف السنين لاستبطان الزمن المقدَّس، وهو ما يجعلنا أمام حالة خروج من العالم المادي والشرط الإنساني أو الدهري، والولوج إلى المقدَّس أو السماوي.

ولما كان تجاوز ما هو قائم، يساهم في شحن الذاكرة الجمعية، أو ما يطلق عليها بمستودع الأحداث التاريخية، أو الرواية الشفهية للخروج عن ما هو داخلي إلى حيز الواقع السردي، فإنه من خلالها تتحول الأشخاص إلى أبطال أسطوريين، يساعدهم في ذلك وجود عناصر ما ورائية تساهم في تحولهم من الأرض إلى السماء. وطبيعي أن تحول الواقع التاريخي إلى حيز أسطوري يساهم فيه التباعد بين ما هو زمني للحادثة وطريقة التدوين (زمن السرد)، وهو ما يجعل كل رواية جديدة للأسطورة ما هي إلا إعادة صياغة للمادة الكلامية بطريقة واعية؛ إذ تلعب فيها الناحية الشعورية دورًا في إضفاء المعاني، ومن ثم في الاحتفاظ بطبيعة الأحداث أو زيادتها أو انتقاصها، فضلا عن عدم التمييز بين الذاتي والموضوعي.

وبيد أن ما سبق يكشف عن طبيعة البنية الذهنية للمجتمَع، والتفكير الجمعي السائد فيه، فإنه من ناحية أخرى يكشف عن أليات بُعد الفكر والمعتقد عن السماء، واقترابه بقوة لكل ما هو أرضي. إن المحايثة مع العيني والملموس، يدفع إلى التقاطع والبُعد عن المقدَّس، بل ويخلع صفات الأول على الآخر. وباعتبار أن الفصل الراهن يحاول أن يدشن العلاقة بين الأسطورة والداخلي في الذات الإنسانية وارتباطها بالمقدَّس في بواكير وجود الإنسانية، فدعونا نعرج على أهم هذه المفردات وعلاقة وجودها في الواقع المعاش.

أولاً: في طبيعة الأسطورة

لا مشاحة أن ثمة فارقًا كبيرًا بين التفكير البدائي أو المتوحش، وبين التفكير العلمي. فالتفكير الأول كان خاضعًا لإشباع احتياجات حياتية مادية قاسية وِفق تفكير تحركه دوافع فهم الوجود أو العالم القائم، ومع أن هذا التفكير كان يتسم بالنفعية، إلا أنه كان في زمانه تفكيرًا عقلانيًّا محضًا. وحيث إن ما سبق يوضح أن العقلانية تتماهَى مع العلم، فإننا لانروم إلى ذلك تحديدًا، بقدر ما نشير إلى تباين الفكر المتوحش مع العلمي؛ إذ أن الأول يفهم العالم بطريقة شاملة، وهو ما يتناقض بالطبع مع التفكير العلمي الذي يفسر عددًا محددًا من الظواهر، ثم ينتقل إلى فهم الظاهرة الأخرى و هكذا.

إن ما توصلنا إليه قبل قليل، يكشف على أن الرؤية الكلية للعقل المتوحش، تتباين مع التفكير العلمي الذي يأخذ الأشياء ويفسرها خطوة خطوة. فإذا كنا نستطيع من خلال التفكير العلمي أن نبسط إرادتنا على الأشياء، فإن الأسطورة لا تقدر على فعل ذلك؛ إذ أنها لا تمدنا بقوة مادية تمكننا من السيطرة على ما هو محيط بنا، وهو ما يجعل التفكير الأول أو البدائي تفكيرًا بريًّا أو متوحشًا يصعب عليه تقديم التفسيرات الشاملة للعالم.

وإذا ما أمعنا النظر في التباين بين الأسطورة والعلم، فإن الأسطورة من الناحية التاريخية تكشف عن تاريخ يتسم بالقداسة، أي أنها تحكي عن حدث أوّلي وقع في بدايات الوقت، وهو ما يجعل التاريخ المقدَّس يتناظر مع الأسطورة، فإن أية شخصية أسطورية لا تتعلق بالكائنات البشرية، أو قل إنها فوق بشرية أو أبطال محضرة أو آلهة، يصعب الإنسان الوقوف على أسرارها. إنه وِفق ذلك فالأسطورة هي حدث وقع في الزمن الأول، أو

قل إنها علاقة لما فعل وجرى هناك وفق معيارها المقدَّس، الذي يحكي النشاط الخلاق للقداسة ذاتها التي ساهمت في تأسيس العالم.

ومع أن الأسطورة -حسب ذلك- تتعانق مع وجود المعتقد الدِيني، فإنها تكون بمثابة امتداد طبيعي له؛ حيث تعمل على توضيحه وإغنائه وتثبته في أطر معينة تسمح بحفظه وتداوله بين الأزمان والأجيال. وإضافة إلى ذلك، إنها تزود المعتقد بالجانب الخيالي الذي تنجذب إليه الانفعالات الإنسانية التي تفرض فكرة الألوهية و ترسم صورها في مخيلة الناس وتخلع عليها صفاتها وأسماءها. إنه وفق ذلك فالأسطورة الجمعية تقوم بترميز الدِين وتلعب دور المرشد والمنظم للخبرة الدِينية، ومن ثم تلعب دور المطهِّر للانفعالات الدِينية العميقة، وحيث إن الخبرة الدِينية لا ترتبط بالعقل وإنما بالانفعالات والعواطف، فهي تتماشى مع التجربة اليومية، لكي تفسر الواقع وتمنحه القدرة على الممارسة وفق ما يمليه عليه الشعور الجمعي(١).

وباعتبار أن ثمة تداخلا بين الأسطورة والدِين لا يمكن إغفال الطرف عنه؛ إذ يتم توظيف الأولى لخدمة الثاني أو العكس، فإنه في مناسبات عديدة تكون الأسطورة جزءًا لا ينفصم عن الطقوس الدِينية، ذلك الذي يساهم في تغييب دور الإنسان وتقزيم أدواره وشل فعالياته، ومن ثم إعلاء شأن الغيبيات. وطبيعي في إطار هذه العلاقة أن يتم تفعيل الرمز لإيجاد وفهم العلاقة بين الإنسان والكون، ذلك الذي يساهم بقوة في استدعاء غير الدِيني لإضفاء معنًى قدسي عليه.

إنه حسب هذا الدور، فإن الفكر الدِيني يأتي كنتاج للعلاقة بين الموروث وغيره، وهو ما يكرس التجربة الدِينية في تفاعلها مع كل المتغيرات الجديدة التي لا تنفصل عن محيطها الاقتصادي الاجتماعي، فإن التفاعل الجدلي بينهما يجعل منه -أي الدِين- بمثابة الرؤية العامة للعالم، أو قل إن وعي الذات والشعور بالذات في هذا العالم، من خلال الدِين يعمل على إيجاد علاقة جدلية مع الواقع المُعاش، وهو ما يساهم في وجود عاملين، **أحدهما غيبي ومسيطر، والآخر فاعل وخاضع.** فإذا كان الأول يرتبط بالقداسة التي تخلعها الذات على ذوات معينة، فيكون الآخر لا ينفك عن التواصل بين هذه العوالم عن طريق طقوس معينة لدمغ العلاقة بين الإله ورعيته.

وإذا كانت الركائز السابقة هي التي تمنح الاعتقاد تجسيدًا واقعيًّا، فإن الطقوس هي الأخرى تساهم في تسويغ التصورات الدِينية من خلال العواطف والعقول، وهو ما

يجعل الأساطير تتباين عن الدين، خاصة فيما يتصل بشمولية رؤيتها وأسبقيتها في التطور، وكونها شكلاً من أشكال الوعي الاجتمَاعي الذي يعكس طبيعة الاحتياجات الذهنية لأوضاع اجتماعية معينة، ناهيك عن تمتُّعها بالحرية في الترحال والانتقال من مكان إلى آخر[٢].

وحيث إن الأسطورة تعد شكلاً من أشكال التكيف مع الزمان والمكان، ومع البيئة الاجتمَاعية والفيزيقية ومع الثقافة السائدة، فإن مرجعيتها تعود إلى منظومة الاعتقاد، ذلك الذي دفع (جيلين ويلسون) إلى القول بأن الطقوس تمثّل الأساس لكثير من فنون الأداء. فالطقس إذ يكون منطًا يحظى بالتكرار فهو لا يعبر عن السلوك، بقدر ما يعكس دلالة باطنية عميقة، ومن ثم يؤدي مجموعة من الوظائف هي: إحياء المعالم الخاصة بالمناسبات الاجتمَاعية، وتقوية أواصر التوحُّد والإنتماء مع جماعات معينة، والتواصل مع العالم الذي توجد فيه قوى ما وراء الطبيعة، واتساع رقعة الوعي حيال الممارسات الاجتمَاعية المرتبطة بالطقس، وإعادة إنتاج الواقع النظري الذي يعكس النزعات الدينية والميول الأخلاقية العميقة والارتباطات الاجتمَاعية الواسعة.

وبيد أن ما سبق يكشف عن طبيعة تماثل الطقوس مع الأسطورة من حيث المحتوى والممارسة والإشارة والرموز، فإن هذا التماثل يمتد إلى اللاشعور؛ إذ يمنح الفعل الاجتمَاعي صورة واقعية، وهو ما يجعل أي نسق فكري -على حسب تعبير (فرويد)- يعود إلى عناصر عميقة في الطبيعة الإنسانية ويعتمد على الغريزة. وهنا ينبغي ألا يفوتنا أن نشير إلى أن **الطقوس تنقسم إلى مجموعة من الأنواع هي: الأولى** ترتبط بتجديد الحياة والخصب والنماء، **والثانية** تطهِّريه وتسعى إلى تطهير حياة الفرد من الأشباح والذنوب. وبمقدورنا أيضًا أن نضيف هنا أن هناك طقوسًا ترتبط باحتماء الذات المقهورة، والتي فيها يتم الانفعال وتقديم الأضاحي لاسترضاء القوى الغيبية، وتحرير العقل من أغلال الجسد. وإلى جانب الأنواع السابقة هناك نوع آخر يدخل في إطار التمرُّد والاحتجاج على ما هو قائم؛ إذ يأخذ صفة الشرعية مما تمنحه له العادات والتقاليد.

وإذا كانت الأسطورة ترتبط بالطقوس على النحو الذي أوضحناه قبل قليل، فإنها لا تنفك عن العادة أو الأسلوب الشعبي الذي هو عاده اجتماعية تُعَبِّر عن مجهودات الناس لإشباع احتياجاتهم، فضلا عن الاعتقاد في قوة الآخر الذي يمارس ضبطًا عليه بعيدًا عن قوة النسق السلطوي القائم. وطبيعي إذا كانت الأسطورة تتشح بروابط الطقس والعادة أو الأسلوب الشعبي، فإنها أيضًا ترتبط بالرمز الذي يعمل على تحويل

الدوافع البدائية إلى غرائز، وهو ما جعل (يونج) يطلق عليها بالقنوات الانسيابية للطاقة Energy Canalisation التي تكون دائمًا مشحونة بالانفعالات، وتقود إلى الفعل، وتجعل الذات مفعلة لعمليات التديُّن أو لسيادة المعتقد الشعبي الذي يحدد شخوص ما هو خفي، ناهيك عن جعل الدوافع الشعورية تلعب دورًا محوريًّا في البحث عن الخيال والإبداع لوصف طبيعة القوى الغيبية(٣).

ومع أن المفاهيم التي أشرنا إليها قبل قليل تدخل في سياق معرفي واحد، فإن هناك أيضًا مجموعة أخرى لا تبتعد عنها وهي: الخرافة والحكاية البطولية، والحكاية الإخبارية والحكاية الشعبية، التي يلعب فيها السرد دورًا واضحًا، ويجعل البعض ينظر إليها بحسبانها نصًا. وحتى نقف على مدى الاقتراب والافتراق بينهما، دعونا ندفع بالاعتبارات التالية:

١- من ناحية الشكل، فالأسطورة تحكمها مبادئ السرد القصصي والحبكة والتداول الشفاهي والشخصيات، وترتبط بالعواطف.

٢- إن الأسطورة تتناقل من جماعة إلى أخرى، ويخلقها خيال الناس وتأملاتهم، وهي تعبِّر عن ظاهرة جمعية، ويموت المؤلف فيها.

٣- إن الآلهة أو الصفات الإلهية أو المقدَّس بشكل عام تلعب دورًا محوريًّا على مسرح أحداث الحكاية أو الأسطورة.

٤- إن الحدث الأسطوري يرتبط بالمفاهيم الذهنية، ومن ثم يلجأ إلى الخيال والعاطفة والترميز ويضرب بعمق في التاريخ.

٥- ترتبط الأسطورة بنظام ديني معين، ذلك ما يجعلها حكاية مقدَّسة يؤمن بها الواقع الذي أنتجها، وهو ما يجعلها تتباين عن الخرافة(٤).

ولئن كنا قد أوضحنا لطبيعة الأسطورة وعلاقتها بالاعتقاد الديني، والطقس والشعائر وبالحكاية وبالخيال وبالإبداع، فإنه ينبغي لنا الإطلال على وظائفها، تلك التي تأخذ لدى البعض شكلاً إيجابيًّا، ولدى نفر آخر عكس ذلك؛ حيث تتحدد وحسب في آثارها العجيبة وما تثيره من متعة، وهو ما ينفي عملية الإيمان بها، وانعدام وجودها، فضلاً عن تغليف ذاتها بوظيفة سلبية تتحدد في تجميد العالم. وبعيدًا عن كل ما سبق، فهناك أيضًا من يذهب إلى أنها تأتي لكي ترمز إلى إحداث الوجود الاجتماعي وهو ما يدفعها إلى أداء مجموعة من الوظائف هي:

الوظيفة المعرفية:

وتشمل التأمل والتفسير والتعليل وتبسيط الظواهر. فهي في الوقت الذي تقوم فيه بدور المعلم والمربي للعقل البدائي، فهي أيضًا تعد وسيلة للتأمل في الطبيعة وفهمها وتحليل ظواهرها. إنه إزاء ذلك فهي علم مبكر عن تفسير الطبيعة والتبصير بمكوناتها أو هي تباين للطقوس والشعائر وتعليل أسبابها.

الوظيفة العقائدية:

تهتمّ الأسطورة بوصف نظام الفكر والتصورات التي يهتدي بها الفرد أو الجماعة في إطار واقعه المعاش؛ إذ تكون في ظل ذلك بمثابة المعتقد الدِيني أو الدستور الاعتقادي الذي من خلاله يتم تفسير الحاضر والمستقبل.

الوظيفة التكفلية:

باعتبار أن هناك من ينفي أي دور للأسطورة في التفسير والتعليل أو تبسيط الظواهر، فإن ثمة من يرى أنها تعمل على المحافظة على السوابق، وهو ما يجعلها تكفلية، أي تعمل على تدعيم وترسيخ ما هو موجود بقوة، ذلك الذي يتوافق مع الرؤية التي بمقتضاها تمسي الأسطورة كبيان عملي على الإيمان والأخلاق الأوَّلى التي عرفتها المجتمَعات البدائية.

الوظيفة النفسية:

توفر الأسطورة مخرجًا نفسيًّا للمشاعر المكبوتة؛ إذ من خلالها يتم إسقاط الداخلي على الحاضر، بهدف إعادة بناء المتناقضات التي تحظى بها حياة الإنسان.

الوظيفة السياسية:

تسعى الأسطورة إلى الاستفادة منها في خدمة الإيديولوجية القائمة؛ إذ من خلال سيادة الوعي الزائف، يتم تطبيع الأفراد على تصرفات معينة، من شأنها أن تكيف خضوع الأفراد للسلطة القائمة؛ فالأساطير السياسية أشبه ما تكون بالحيَّة التي تحاول شل فعالية فريستها قبل أن تقضي عليها(٥).

ثانيًا: الأسطورة والفولكلور

بحسبان أن الأسطورة هي نتاج التجربة الإنسانية من أجل استيعاب العالم المحيط، وإنها في الوقت نفسه هوية كل مجتمَع، فإنها لا تنفصل بأية حالٍ من الأحوال عن التراث الشعبي، أو ما يطلق عليه بالفلكلور الذي يحوي بين اهتماماته قصص الخوارق والخرافات والشعر والملاحم الشعبية والرقصات الشعبية والألعاب والطقوس والعادات والتقاليد التي كانت موجودة في أزمان غابرة(٦).

ومع أن ما سبق يصدق على معظم التعريفات التي تمّ صكها على مصطلح الفلكور أو الـ "فولكسكندة" Volkskunde من قِبَل (برنا نتانو) و(توماس) W.Thomas و(بوتر) Potter و(ليمون) Lemoine و(تيلور) Taylor الذين يتفقون على المعنى المشار إليه سابقًا، فإن هناك من يرى أنها دراسة مخلفات الماضي للوقوف على طبيعة المعتقدات الموروثة والأقوال والعادات والمأثورات والمرويات الفطرية أو البدائية والخوارق Legends التي ما زالت حية في السياق الثقافي حتى الآن، فضلاً عن رصد الطابع الروحي والتلقائي والغيبي، تلك التي يطلق عليها بالذكريات الشعبية(٧).

و الواقع أن طبيعة واهتمام الفلكلور وفق التعريف السابق، ينعكس بصورة أساسية على أفكار مجموعة من النظريات الاجتمَاعية التي اهتمّت بدراستها، وهي:

المدرسة الميثولوجية:

وهي التي تهتم بحكايات القوى الغيبية وعبادة الأبطال والأجداد والكواكب والنجوم وعناصر الطبيعة (العواصف والرعد والبرق والريح والسحاب) وهي ما يطلق عليها بالميثولوجيا الدينية.

المدرسة الاستشراقية *Orientalist theory* أو النظرية الافتراضية *Theory of Borrowing*

وهي التي تهتم بالتراث الشفاهي وتنتقل من موطن إلى آخر. وإذ هم يؤمنون بذلك، فهم يسلمون بأن الخطابات تنتقل إلى الغرب من خلال ثلاث قنوات رئيسة، هي التراث الشفوي الذي كان سائدا قبل القرن العاشر الميلادى، ثم بعده عن طريق بيزنطه وإيطاليا وأسبانيا والتراث الإسلامي الذي كان سائدًا فيها، ثم من الصين أو التبت أو عن طريق المغول.

المدرسة التشككية:

وهذه المدرسة تفترض عدم إرسال الخطابات الشعبية من مكان إلى آخر إلا حينما تتاح الظروف المناسبة لتقبلها.

المدرسة الأنثروبولوجية:

وهي التي اهتمّت بالتشابه بين العادات والتقاليد والمعتقدات في بلدان العالم المختلفة، وهو ما ساهم في استخدام المنهج المقارن Comparative Method للوقوف على الآلية التي من خلالها يتم انتشار الخطابات الشعبية من مجتمَع إلى آخر، تلك التي من خلالها يرجعون إلى وجود أصل مشترك، أو قل إن مراحل متشابهة شهدها المجتمَع الإنساني في سلسلة التطور التاريخي.

المدرسة النفسية

ترجع هذه المدرسة أصل الخيال الدِيني إلى عوامل الطبيعة البشرية، وأن الحكاية من وجهه نظرهم تعود إلى العُقد النفسية الفعالة المرتبطة بمرحلة الرضاعة والطفولة عند الإنسان. وإذا كان ذلك لدى (فرويد)، فإن هناك تصوراً آخراً، يرى أن الأساطير يمكن اعتبارها صوراً من صور الأمراض النفسية، تلك التي تظهر في اللاشعور أو في الأحلام والخيالات(٨).

وحيث إن النظريات التي عرضنا ها -تواً- تعبر عن خندق نظري واحد في إطار تصنيف النظريات الاجتماعية، فإننا لا يمكن أن نغفل المعسكر الماركسي الذي لا ينظر إلى الفلكلور بحسبانه تفاهه أو غرابه أو مثيراً للإعجاب، بل باعتباره مستوىً من التفكير والممارسة التي تقوم به جماعة من الناس يطرحون دائمًا رؤية خاصة للنظر إلى العالم و تتعارض مع ما هو رسمي.

وفى الوقت الذي يطرح فيه الخندق الماركسي الفلكلور لكونه رؤية للعالم تتباعد عن ما هو رسمي، فإنه في الوقت عينه يجعلها نوعًا من الثقافة ذات المغزى السياسي، الذي من خلالها تسعى إلى تثبيت أوضاع اجتماعية معينة. إنه حسب هذه الهيمنة، فثمة منظومة فكرية وسلوكية تندرج في إطارها شرائح المجتمَع، التي إما أن تكون في إطار ما يسمى بالنخبة أو بالعامة. وحيث هي كذلك، فإن (جرامشي) يرى أنها نظرة الشعب للحياة، ولكنها نظرة من يسيطر، أو قل إنها نظرة الكتلة الإيديولوجية المهيمنة. ففي

واقع التفرقة الاجتمَاعية بين من يسيطر و من يخضع أو ما يسمى بالصراع الهيمني بتوسط ما يسمى "بالحس المشترك"، الذي بحضوره في داخل المجتمَع تتسم ثقافة الأدنى بالتشرذم، وتصبح ثقافة مبتذلة تقبل بدخول الوافد إليها. وفي هذا الإطار فإن الفلكلور يعني أسلوبًا في حياة الفقراء يبعدهم عن ما يكتنف المجتمَع من إشكالات [٩].

وفي هذا الإطار يشير (جرامشي) إلى التفرقة بين الفلسفة الاحترافية، والفلسفة العفوية التي نراها ماثلة في الحكمة الشعبية والحسي السليم وفي الدِين الشعبي، ومن ثم في جملة المعتقدات الخرافية التي تطلق عليها بالفولكلور، تلك التي لها قيمة ضمنية تتمثل في توضيح طبيعة الأسباب التي ساهمت في وجودها، وعلاقة ذلك بالحيز الثقافي والنشاط الجمعي الذي يجعل الحكمة الشعبية تحظى برؤية شاملة. وهو في ذلك يقول:

"... ما هي القيمة الفعلية لما يسميه عادة "الحكمة الشعبية" "والحس السليم". ليست هذه القيمة في استخدام الحكمة الشعبية الضمنية لمبدأ السببية وحسب، وإنما أيضًا بمعنًى أضيق، في مقدرتها ... على تعيين العلة الدقيقة والبسيطة الكامنة وراءها، دون أن تحرفها عن مهمتها ... كان لا بُدَّ من تمييز الحكمة الشعبية في القرنين التاسع عشر والثامن عشر؛ حيث سادت آراء ضد مبدأ السلطة والمتمثّل بالإنجيل وبتعاليم أرسطو ... لقد تبين آنذاك أن الحكمة الشعبية تنطوي على قدر معين من الاختيارية ومن المعاينة المباشرة للواقع..." [١٠].

إذن فالحكمة الشعبية حسب التصور السابق ما هي إلا رؤية شاملة يجري استيعابها على نحو غير نقدي من قبل الأوساط الاجتمَاعية والثقافية، ومن خلال ذلك تنمو الشخصية بطريقة مفككة يعزوها التماسك والوحدة والانتظام، وتعكس الواقع الاجتمَاعي والثقافي للجماهير التي تؤمن بها، ذلك الذي يساهم في حالة الركود والاستنقاع، وهو ما يفرض ضرورة إحلال العفوية محل التنميط، وإطلاق العنان لعملية النقد، حتى تكون آلية حاسمة في التغيير [١١].

وحتى يحدث ذلك فلا بُدَّ من تفعيل ما يسمى بالتطهير **Catharsis** الذي يشير إلى ضرورة التحول من الدور الأناني المحض (الاقتصادي)، أو ما يطلق عليه بالدور الأناني الشعورى إلى الدور الأخلاقي، أي ارتقاء وعي البشر من وعي البنية التحتية إلى وعي البنية الفوقية، وهو ما يشير إلى الانتقال من الموضوعي إلى الذاتي، أو من الضروري

إلى الحرية، تلك التي فيها تتحول البنية من قوة خارجية تسحق الإنسان وتهضمه وتشل فعاليات تحرره، إلى أداة توليد أخلاقية جديدة تعمل على إيجاد فعاليات جدلية من أجل تأسيس مبادرات جديدة تعمل على الخلاص(١٢).

ثالثًا: الأسطورة كوعي اجتماعي

منذ ما ينوف عن خمسين عامًا، وقد طرأ تحول واضح في الاهتمام بدراسة الأسطورة، تتباين عما عرفه القرن التاسع عشر. لقد عرفت الأسطورة قديمًا باعتبارها نوعًا من التخيل أو الحكي القصصي، أما اليوم فأضحى الحكي التاريخي الذي يفصح عن بنية المجتمَعات والفكر السائد فيه. إن التحول في فهم الأسطورة ساعد في إيجاد دلالات اجتماعية ومجتمَعية جعلت منها نوعًا من المأثور المقدَّس، أو الوحي الأول لكل ما ليس له وجود حقيقي. إن فهم الأسطورة بهذا المعنى يشيح عنها الخيال، ويجعلها نموذجًا للسلوك البشري ومرحلة في تاريخ فكر المجتمَعات العتيقة. وحيث إنها كذلك، فهي موجودة في جميع الأديان سواء السماوية والأرضية أو حتى الإيديولوجيات. إنها بذلك نعتبرها نموذجًا ثقافيا شديد التعقيد(١٣).

وبحسبان أن الأسطورة نموذجًا ثقافيا، فإنها تفصح عن تاريخ مقدَّس يحكي ما تمَّ فيه من وقائع في بواكير الفكر الإنساني، إنها تتناول الوجود وسر الخلق، وكيفية إنتاجه وإيجاده وإنتاج الأشياء في زمانها ومكانها. فضلاً عن أنها تعبِّر عن الخوارق والقدسيات والكائنات العليا ونمط طبيعة تفكير الإنسان الأول.

وإذا كنا نعتبر الأسطورة هنا تاريخًا حقيقيًّا يعبر عن طبيعة الفكر والمجتمَع وقتذاك، فإننا لا نغفل طبيعة ما التصق بها من زيف وتضخيم، خاصة حينما تمَّ نقلها عبر الرحالة والباحثين الذين أخذوا على عاتقهم سبر أغوار المجتمَعات الموغلة في القدم والبائدة على السواء. وفي هذا الإطار أيضًا لا ننفي عن الأسطورة ما شابها من زيف وتزايد، أو قل كما أنها تحمل ما يسمى بالحكي الحقيقي، فهي في الوقت عينه تتضمن الحكي الزائف الذي تناول أصول العالم والكائنات الإلهية والاجتراحات الإنسانية التي وجدها الإنسان في تصديه لحقائق الكون. وبغض النظر عن الالتباس في الأسطورة (بين ما يسمى بالحكي الزائف أو الحقيقي)، فإنها تكشف عن أحداث ساهمت في الكشف عن طبيعة العالم والفكر السائد في ذلك الوقت، والعوامل التي أنتجته. إن القصة التي تحكيها

الأسطورة تشكل نوعًا من المعرفة، التي أفرزها الوجود الاجتماعي القائم، تلك التي قد تأخذ شكلاً أيضًا مقدَّسًا (باطنيًّا أو ظاهريًّا) أو شكلاً طقسيًّا سريًّا[١٤].

إنه وِفق ما سبق يمكن أن نستدل على أن الأسطورة لها طبيعة معينة، ووظيفة خاصة في المجتمَعات التي نشأت فيها، ويمكن أن تستدل على ذلك من خلال ما يطرحه (مالينوفسكي) إذ يقول:

"... إن الأسطورة منظورٌ إليها بما فيها من عنصر غني بالحياة، ليست تفسيرًا يراد منه تلبية فضول علمي، بل هي حكاية تعيد الحياة إلى حقيقة أصلية، وتستجيب لحاجة دينية عميقة، وتطلعات أخلاقية، وواجبات وأواصر على المستوى الاجتمَاعي، بل وحتى متطلبات عملية... في الحضارة البدائية، إن الأسطورة وظيفة لا غنًى عنها، تفسِّر وتقنن المعتقدات، وتحامي عن المبادئ الأخلاقية وتفرضها، وتضمن فاعلية الاحتفالات الطقسية، وتنتج قواعد عملية لاستعمال الإنسان... الأسطورة إذن،عنصر جوهري في الحضارة الإنسانية... ليست عرضًا لمشاهدة مصورة، بل صياغة حقيقية للدين البدائي وللحكمة العملية... جميع الأساطير... هي تعبير عن حقيقة أصلية، أكبر من الواقع الراهن... حقيقة تعين الحياة الفورية، وفعاليات البشر ومصائرهم، والمعرفة التي يمتلكها الإنسان عن هذه الحقيقة تكشف له فعل الطقوس والأعمال على الصعيد الأخلاقي... وتبقي الوقت عن الأسلوب الذي ينبغي عليه أداؤها..."[١٥].

ولما كانت الأساطير -كما ذكرنا قبل قليل- تحكي قصة نشأة الوجود والمعتقد والكائنات العليا والفاعلين الرئيسيين في هذا الوجود، فإنها تعرف بالأساطير الدِينية التي أفرغت من فحواها الدِيني أضحت نوعًا من الخرافة، أو حكايات الأطفال. وإذا كانت مثل هذه الأساطير قد أفل زمنها مع بدايات تدشين التوحيد وفي الديانات السماوية مع (موسى عليه السلام) وحتى (محمد ﷺ)، إلا أن مثل هذا النوع ما زال ساري المفعول، خاصة فيما يتعلق بالظاهرة الثقافية للدين، أو ما يسمى بالحكي الشفاهي للبطولات الدِينية أو ما يطلق عليها بالتديُّن الشعبي، ذلك الذي نسميه بالوعي التاريخي بالأسطورة الشعبية[١٦].

إن انفتـاح الأسـطورة بـلا حـدود علـى العـوالم الـتي تفـوق في قـدرتها علـى عـوالم البشر، والتي تخلع عليها شكلاً مقدَّسًا، ويصبح نموذجًا يتبع كل أوجه النشـاط الإنسـاني، يجعل مثل هذه النماذج المقدَّسة مفيدة في وصف مناشط البشر في وقت حـدوثها، وهـو مـا يجعـل الحكـي الأسـطوري عـنهم بمثابـة إيقـاظ الـوعي علـى عـالم آخـر، وهـو بـالطبع عـالم الغيب(١٧).

إنه في ضوء ذلك فوظيفة الأسـطورة هنـا هـو إضـفاء معنًـى علـى العـالم والوجـود البشري، الأمر الذي جعلها تلعب دورًا عقائـديًّا في تكـوين الإنسـان. ذلـك الـذي يجعلـها بناءً فكريًّا مهمًا يتضاد مع الإيديولوجيا العقلانية التي زرعـت فكرة الأسطورة في الأذهـان ونعتتها باللاعقلانية، وهو ما يؤكـد عليـه (فيرابنـد) الـذي يـرى أن الأسـطورة والملاحـم القديمة تتعلق بالعواطف والوقائع والبيانات، كما أنها ذات تأثير عميـق علـى المجتمَعـات في فهم الكون والعالم بطريقة تتناسب مع الزمن الذي نشأت فيـه. وبينمـا تحمـل الأسـطورة تصورات معينة للإنسان والكون والمعرفة، فهي جديرة بالاعتبار مـن الناحيـة المعرفيـة، خاصة إذا ما باعدنا بينها وبين كونها أفكار ورُؤى ساذجة أو متوحشة أو بدائية.

إن الأسطورة وِفق ما قدمته من تصـورات كسـمولوجية (كونيـة)، وأفكـار وقـيم أخلاقيـة، فـإن ثمّة وظـائف اجتماعيـة ونفسـية ومعياريـة خاصـة بهـا، وهـو مـا أوضـحه (شـتروس) حينمـا يـرى أن الفكـر الأسـطوري لا يمكـن النظـر إليـه في ضـوء مرحلـة زمنيـة منهجية، وإنما ينظـر إليـه باعتبـاره نسـقًا تفسـيريًّا يفـوق في وقتـه وتأويلاتـه التفسـيرات العلمية، ذلك الذي يجعل العلم والأسطورة شكلان من أشكال المعايير الثقافية (١٨).

ومع أن ما تقدم يعكس إلى حد كبير قصة الصـراع بـين اعتبـار الأسـطورة حكـي زائف ولا يرتبط إلا بالخيال، وبين كونها تصورات كونية تعبر عـن زمانهـا ومكانهـا، فـإن ثمة جدلا واضحًا أيضًا بين مختلف الرُّؤى التي تصدت لها، وهذا ما سوف نلقي الضـوء عليـه في الصفحات التالية.

ولكن قبل أن نتصدى هذه المهمـة، فـأحرى بنـا أن نوضـح أن الأسـطورة شـهدت نوعًا مـن الذبذبة علـى طـول تاريخهـا. فبينمـا احتلـت مكانـة متقدمـة في الـوعي الإنسـاني واسـتخداماته في فـترة مبكـرة، فإنهـا في أوقـات متلاحقـة تشـهد تراجعًـا، خاصـة في ظـل التقـدم التكنولـوجي والعلمـي خاصـة بعـد النصـف الثـاني مـن القـرن التاسـع عشـر. لقـد حظيت الأسطورة بنوع من التذبذب أو الحركة التي تتمـاهَى مع حركـة البنـدول مـن حيـث

الشدّة والازدهار، أو التدني والتواري. ولكن مع سبعينات هذا القرن نتيجة اشتداد ومجافاة الوضعية وإعادة الاعتبار لرغبات الإنسان، فقد أعيد الاعتبار للأسطورة، خاصة حينما تمَّ إدخالها في إطار أشكال وأنماط الوعي.

وحيث إننا نؤكد على تمرحل أشكال الوعي الاجتمَاعي، الأسطورة، الدين، الإيديولوجيا، إلا أن ما نشدد عليه هنا، أن كل شكل من أشكال الوعي السابق الإشارة إليه يخص مرحلة تاريخية محددة. ولا يعني ذلك أن أشكال الوعي تتفرد وتخلو من التداخل مع أي من الأخرى، بل الحقيقة أن كل شكل أخذ من سابقه بعض الأشكال ودمجها في ذاته، وهذا ما جعل السلوك الإنساني في كل مرحلة تاريخية يجنح إلى تراكيب مخالفة لطبيعته التي ترسمها المرحلة التي يعيش فيها. ويمكن أن ندلل على ذلك، بأنه إلى الآن يعج الوعي الإنساني بكثير من عناصر الأسطورة. أو بقول آخر إنه على الرغم من أن المرحلة الوضعية قد سادت وتسود إلى الآن، الا أن هناك بعض المشاهد الأسطورية التي تشكل ملامح الوعي في هذه المرحلة، وهو ما نسميه بمرحلة غياب الوعي أو زوغانه، أو عودة أوهام المستضعفين.

وفي هذا السياق بمقدورنا أن نقسم المراحل التاريخية التي مر بها الوعي الإنساني وفق ثلاثة مراحل، الأولى هي مرحلة الوعي الأسطوري التي عرفها الإنسان في مهد حياة الإنسانية والتي فيها نظر الإنسان إلى العالم وفق منطق غير مرئي، استطاع من خلاله أن يفسر ظواهره، على أنها تخضع لقوى غيبية تسيطر على كل مقدرات الأمور. أما المرحلة الثانية فهي تبدأ بسيادة الدولة المركزية وارتباط الألوهية بالحاكم، تلك المرحلة التي جسدت فكرة المشروع الروحاني للإنسان الذي جعل من هذه المرحلة وضعية متعالية. إنه في إطار هذه المرحلة بدأ تسويغ نظام اجتماعي لا يملك الفرد فيه أن يتجاوز أوضاعه؛ حيث سيادة قيم ونظم تعمل على تأبيد هذه الأوضاع الاجتمَاعية وفق عقيدة دينية صارمة. وتأتي المرحلة الثالثة التي نسميها هنا بمرحلة الإيديولوجيا؛ وهي المرحلة التي تعانقت مع العلم، وفيها شيدت الرُؤى الفكرية التي روجت لأنظمة اقتصادية معينة، أو لأنماط إنتاجية بعينها حاولت من خلالها توضيح أو تغليب مصالح مجموعة من الأفراد أو الطبقات الاجتمَاعية.

ومن المهم أن نعرف هنا أن الأسطورة كانت أشبه ما تكون بالرؤية الكامنة التي من خلالها أخذ الذهن البشري يضع تفسيراته لظواهر المجتمَع. لقد كانت الأسطورة آنذاك تمثّل الأبنية الذهنية للمجتمَع، أو قل إنها كانت بمثابة النظم المعيارية التي تحكمت

في كل تفصيلات السلوك الاجتمَاعي والتصورات الجمعية للمجتمَع. إنه مما سبق يمكننا أن نزعم أن الأسطورة كانت بمثابة خطابًا شاملاً يفسر رُؤى الإنسان للعالم وللكون، أو إنه النسق الفكري الذي من خلاله تمَّ تفسير كل شيء يحيط بالإنسان وقتذاك، فضلا عن إسباغ صفة القداسة أو التقديس على الأشياء وِفق منظومة القيم التي كونها من خلال هذا الخطاب.

أما ما نقصده بمرحلة الدِين ونشأة الدولة المركزية، فنجد أنها تمَثِّل مرحلة التمركز حول إله بعينه، ذلك الإله الذي تمَّ تجريده تمَّامًا من عناصر التشبيه مع الطبيعة، بل تمَّ تنزيهه وتقديسه عن كل الظواهر غير المرئية. فحيث كانت عبادة الطبيعة هي الأساس والتي كانت تمَثِّل وعيًا ملتبسًا، فإنها أزالت هذا الالتباس ورفعت القداسة عن الطبيعة، وحلت بدلا منها تقديس الآلهة، والواقع أن هذه المرحلة هي التي شهدت تحرر فكرة الروح والنفس الإنسانيتين من سلطة الوساطة الطبيعية والروحية والدنيوية، وهو ما جعل العلاقة مباشرة وبسيطة بين الإنسان والله.

إننا في هذا الصدد نكون بإزاء دين ينشد التوحيد، ذلك الدِين الذي تحرر من ملامح الوعي الأسطوري، وراح يحرر الذات من الوساطة، ويذعن لكل ما هو مقدَّس. إن مثل هذا النوع من الوعي أجَّج الوعي التاريخي بالوحدانية، وعمل على بزوغ الجماعة المؤمنة والموحدة أمام الله، فضلا عن طرحها لمبدأ السمو الإلهي بما يحمل من معنًى روحي وأخلاقي يفرض التقوى كشرط واحد ووحيد للتقرب إلى الله، ويضع خطًا فاصلاً بين ما هو حلال وما هو حرام(١٩).

ولكن في هذا الإطار ينبغي أن نشدد على أنه برغم اختلاف الدِين في المضمون والشكل عن الوعي الأسطوري، إلا أنهما يلعبان نفس الوظيفة، خاصة وأنهما يقدمان رؤية العالم من حيث علاقة الإنسان بالعالم والله بالآخرين، ناهيك عن تقديمهم خطابًا ثنائيًّا يفرق بين ما هو مقدَّس وما هو مدنَّس، وما تفرضه آليات الضبط على السلوك الاجتمَاعي. إنه بحلول الدِين كمرحلة تالية بدلاً من الأسطورة، تكون قد تحولت رُؤى العالم من التفسيرات الأسطورية إلى رؤية العالم من خلال خطاب توحيدي. إن هذا التحول يكون قد حرَّر تفسير الظواهر الطبيعية والاجتمَاعية التي تَمَفْصَلَت معها التفسيرات الأسطورية والسحرية، وأحل بدلا عنها التفسير الإلهي للكون. أو بمعنى آخر، أنه منذ ذلك التاريخ وقد طرح مفهوم القدرة الواحدة الكلية، وأوجد الإيمان بالقدرة المطلقة النهائية.

إنه حسب ذلك، فحري بنا في هذا الإطار أن نميز بين نوعين من الدِين، الأول هو ما يطلق عليه بالدِين الديناميكي، والآخر هو ما نسميه بالدِين الاستاتيكي. فبالنسبة للأول فإنه يشير إلى الفكر الذي يأتي من خلال المصطفين الذين حاولوا أن يبشروا به وينشروه على الإنسانية جمعاء. أما بالنسبة للنوع الآخر فإنه يسعى إلى نشر نوع من الدِين في إطار مجتمَع مغلق مستندًا في ذلك على الميتافيزيقية أو ما يطلق عليه بالنزوة الحيوية(٢٠).

وإذا كنا في السطور الفائتة قد ميزنا بين أنواع الدِين، فإنه يتوجب علينا أيضًا أن نميز بين طبيعة الدِين، تلك الطبيعة التي تنقسم إلى قسمين، الأول هو ما يتصل بالعقائد، والآخر هو ما يتمثل في العبادات. فالأول يمكن تعريفه بأنه حالات فكرية أو تصورات معينة، أما القسم الآخر فإننا يمكن أن نصفه بأنه مجموعة من النماذج والأفعال الجسمية وغير الجسمية. وبالنظر إلى هذه العقائد، نجدها تنقسم أيضًا إلى نوعين، هما المقدَّس والمدنَّس. ولما كان المقدَّس هو أسمى وأرفع من غيره أي المدنَّس، فإن الأول يمثل الدِين والآخر يمثل الطقوس السحرية، والعقائد الشعبية التي كانت لها من العقائد والعبادات والصلوات والقرابين الخاصة بها، وهو ما يجعلنا نقر بأنه في الوقت الذي امتشج فيه الدِين مع الأساطير والعبادات الشعبية، إلا أن ثمة ما يفرق بينهما؛ حيث كانت العقائد الدِينية فكرًا جمعيًّا يؤمن بها جمع من الناس، بينما تكون العقائد الشعبية والأساطير فكرًا لجماعة من الأفراد يدينون بها، تلك التي اعتبرها بعض المفكرين نوعًا من الوعي الزائغ أو الغائب، والبعض الآخر يجد فيها انعكاسًا للوجود الاجتمَاعي الأول، ومن ثم فهي تعبِّر عن طفولة الفكر البشري وقتذاك.

رابعًا: النظرية الاجتمَاعية والأسطورة

ثمة مدارس نظرية متعددة اهتمّت بطبيعة الفكر الميثي، وهو ما يفرض ضرورة الإطلال عليها بصورة سريعة. فعلى سبيل المثال يسلم أصحاب المدرسة التطورية بأن المجتمَعات الإنسانية خبرت مراحل تطور واحدة في المسائل الثقافية والعادات والتقاليد والدِين والطقوس. لقد انشغل رواد هذه المدرسة بالبحث عن قوانين التقدم، ورأوا أن المجتمَعات الإنسانية تتجه دائمًا ناحية التقدم، وأن هذه المجتمَعات في تنظيمها تتحول من حالة البساطة إلى حالة التعقيد والتمَّايز.

وفي إطار الاهتمام بأساطير الشعوب البدائية التي اعتبرها توطئة لدراسة التطور الثقافي للبشرية، فإن (أوجست كونت) يرى أن الأسطورة تتوازى مع المرحلة الدينية خاصة (الفيتشية) ومرحلة الاعتقاد بتعدد الآلهة، وأن (تيلور) ينقد نظريته حول أرواحية الطبيعة لفهم طبيعة عالم الأسطورة؛ إذ يرى أن الأساطير تطورت مع مشوار الإنسان من البدائية الوحشية مرورًا بالشعوب المتحضرة، وفي ذلك يرى أن حيوية الطبيعة وتقمص الأرواح لكل الظواهر المحيطة بالإنسان البدائي دفعه إلى النظر في ظواهر الكون من شمس وقمر ونجوم ونار وزلازل وبراكين ورياح، باعتبارها كائنات روحية حية تعج بالحياة مثل الإنسان، الأمر الذي جعله يثير مجموعة من القصص الخيالية حولها[٢١].

إن اعتقاد (تايلور) بوجود كائنات روحية وإسباغ التفسير الروحي على العالم الطبيعي، أو قل ما يطلق عليه بـ "النسمية" من خلال ثنائية الروح والجسد، وأن الآباء الأولين الذين تقدم لهم الصلوات، ما هم إلا أرواح تتولى حماية المصلين ورعايتهم، وأن الأرواح التي تقطن الطبيعة تتنقل وتتحرك وتحافظ على بقائها بعد الموت، فضلا عن تدخلها في أجساد معينة تصاب فيما بعد بالمرض أو الجنون أو المس. وحيث إن هذه الأرواح من وجهه نظره تمتاز بالتنقل والحركة، فإنه من اليسير أن يتم تقييد حركتها وذلك ما يطلق عليه بـ "الفتشية"، أي التعبد للأشياء التي تسكنها الأرواح، إما التماسًا لحمايتها، أو تجنبًا لخطرها أو درءًا لأضرارها، ذلك ما يطلق عليه بـ "الحد الأدنى لتعريف الدين"[٢٢].

وبازاء نظريته الإحيائية -أي تايلور- وفي تفسيره لتجسد الأرواح، نجده يرى أنه بجانب عبادة أرواح الآباء الأولين تمت عبادة الطبيعة، وكذا أخذت الأرواح مكانة سامية بوجود عالم روحي يسكن الإنسان، فإنه آمن أيضًا أن الطبيعة كذلك. إنه وفق ذلك فقد آمن (تايلور) أن ثمة قوة غير مفهومة أو غير ملموسة، أو أن هناك كائنات غير مادية منظورة، ذلك الذي يعني وجود عالم من الأرواح أو الأشباح للأسلاف أو الحيوانات أو النباتات، وهو الذي كان لديه بمثابة مقدمة لظهور الفكر الديني مرورًا بتعدد الآلهة إلى سيادة الإله الواحد[٢٣].

والحقيقة أن (تيلور) ليس وحده الذي آمن بهذا الطرح، وإنما يشاركه الرأى (اندريه لانج) الذي أدرك فحوى اللغة من خلال تلاوينها، إذ اعتبر أن الإنسان في مراحله الأولى قد أحاط الظواهر الطبيعية بنوع من الروحية، ومنها أعطى لها صفة

التوالد الذاتي للموضوعات الأسطورية والخرافية. وحيث إن (لانج) قد أتفق مع (تايلور) فيما سبق، فإنه يخالفه أيضًا في إعطاء الدين أولوية تاريخية في السبق عن وجود الأسطورة. أو بمعنًى آخر إنه أعطى الأسطورة مرحلة لاحقه في الوجود بعد الدين، خاصة أنه يرى أن الأسطورة جاءت وِفق قوًى مشخصة التصق بها الإنسان بعد أن خاب أمله في القوى المجردة التي سادت في المرحلة الدينية.

لقد وضع (لانج) تصورًا يتناقض مع ما قدمه (تايلور)؛ إذ ينظر إلى التصور الديني القائم على العقل والسحر على أنه يتناقض مع التصور الأسطوري الذي يعتبر إفرازا للخيال، ويعتبر محركًا للنزوات. إنه في ذلك يرى أن معيشة الناس ردحًا من الزمن في إطار التصور القائم على العقل وعدم تحقيق هذه التصورات لرغباتهم ونكوصًا عن عدم تحقيق إشباعاتهم، جعلهم يلجأون إلى موجودات خفية ذات صفات طلسمية لتحقيق ما يرغبون. إن ذلك يعني من وجهه نظره، أنه في ظل ابتعاد الإنسان عن الدين لم يكن أمامه سوى الاعتقاد في الشيء الأسطوري أو الخرافة التي كانت تمنح الإنسان شعورًا بالآمان نتيجة تفعيل الأفعال الخرافية والسحرية(٢٤).

وأحرى بنا أن نشير هنا إنه في الوقت الذي خالف (لانج) أفكار (تايلور) في الوقت الذي آمن ببعضها دون تردد. ولعل هذا يتضح في إيمانه بأن التوحيد هو صورة حيوية منحطة من العبادة؛ إذ أن الإنسان يحمل في نفسه فكرة العلية، وأن هذه الفكرة كانت تسمح بوجود عقيدة تؤمن بوجود آلهة شيدت وخلقت الكون، فضلا عن وسمها هذا الصانع بأنه غير طبيعي ورجل عظيم تتباين قدرته عن الإنسان، الذي هو ناقص في قدراته، ولا يستطيع أن يفعل شيئًا، ومن ثم فهو ينتقص في قدراته عن قدرة الخالق.

وإذا كان ما سبق هو ما يمثل إيمان (لانج) فإنه أيضًا آمن بأن العنصر الديني لدى البدائيين كان خلوًا من العكارة؛ إذ اتسم بالطهر والنقاء، ثم ما لبث هذا العنصر أن تلوّث أو تدنّس، فجاء العنصر الأسطوري الذي خلفه وراء هذا العنصر الجميل. لقد قرر (لانج) وفقا لذلك إن المرحلة الأولى التي ساد فيها العنصر الديني الجميل جاء عن منطق عقلي وسام، بينما العنصر السيء الآخر، فإنه جاء عن منطق غير عقلي، بل ومنحط في الوقت آنه(٢٥).

واتساقًا مع التصورات السابقة، أو قل تطويرًا لها، فإن (دور كايم) يرى أن التصورات الجمعية تمثّل لحمة الحياة الاجتمَاعية، أو هي بالأحرى عوامل تماسك الحشد

واستمراره. وعلى ذلك فهو يرى أن التوتمية تسبق كل الديانات؛ حيث كان التقديس للرمز الذي يمثل الروح الثابتة في كل أنحاء الكون، تجسيدًا ماديًا أو رمزًا "للمانا"، أو أنها تمثل إسقاطًا للروح الجماعية على الكون، أو أنها صورة العقل الجمعي في غيابه. لقد كان التوتم رمزًا لقوى غيبية مقدَّسة التفت حولها الجماعة، ففرض عليها مجموعة من الأخلاقيات. إن ذلك جعل الإنسان في ذلك الوقت يؤمن بوجود قوى خفية تمارس تأثيرًا وضبطا عليهم، وهذه القوى تأخذ من التوتم رمزًا مقدَّسًا.

إن المتأمل لرؤية (دور كايم) هنا يستطيع أن يقف على تركيزه على العالم الاجتمَاعي، أكثر من تركيزه على القوة الغيبية؛ إذ أنه يرى في الديانات الأسطورية، نوعًا من الاتحاد ووحدة الجماعة التي تفرض إلزامًا أخلاقيًا على الجماعة. لقد وضع (دور كايم) بذلك صورة العالم الاجتمَاعي الذي تأسس من خلال التصورات الجمعية أو ما يطلق عليه بالعقل الجمعي الذي يفرض اللحمة الاجتمَاعية(٢٦).

ويجدر أن نشير هنا إلى أن (دور كايم) لم يفترق كثيرًا عن رُؤى التطوريين وخاصة (تيلور) الذي كان أقرب إلى الرؤية التاريخية خاصة في سرده لتسلسل الاعتقاد تاريخيًا، ووصوله من خلال هذه الرؤية إلى معالجة قضايا كثيرة تتصل بعبادة الأولياء والطبيعة والسحر والدِين والأسطورة. وإذا كان ثمة اتفاق مع التطوريين، فإن هناك افتراقًا آخر بين (دور كايم) والتطوريين أمثال (تيلور) و(فريزر) و(لانج) خاصة فيما يتصل بعبادة الأرواح والقُوى المشخصة؛ إذ يرى أن هناك فرقًا جليًا بين الدِين والسحر والديانات الشعبية؛ حيث إن الدِين ولَّدته المشاعر البشرية، وأن الغيب وفكرة وجود الألوهية يعد أساسًا مفسرًا للظاهرة الدِينية.

إن الدِين وِفق (دور كايم) هو نظام متماسك من المعتقدات والممارسات تتعلق بأشياء مقدَّسة ومحرمة تفرض ذاتيتها على طائفة معينة. إنه بذلك يرى أن الدِين أمر جماعي، ويتميز عن السحر الذي يكون فرديًا وينسحب عليه لفظ المدنَّس الذي يخضع لحيز الممنوعات الدِينية. إن (دور كايم) وِفق هذا التعريف يرى أن أصول الفكر الدِيني -على عكس التطوريين- لا تعود إلى عبادة أشياء الطبيعة والقُوى الكونية أو ما يسمى بالنزعة الطبيعية، وعبادة الأرواح أو ما يسمى بالنزعة الإحيائية، بل إن أقدم عنصر من عناصر الدِين هو ما يطلق عليه بالتوتمية(٢٧).

وإذا كان (دور كايم) قد أطلق صفة السحرية على الطقوس والممارسات البدائية في الدين، فإن (هربرت سبنسر) قد شيَّد رؤية مماثلة تستند على مساهمة الأرواح في تكوين الدين، تلك التي أطلق عليها بنظرية: "الأنيمزم" Animism. إنه يرى من خلال هذه النظرية أن الثقافات البدائية تعتقد أن أرواح الموتى تلعب دورًا محوريًا في حياة أسرها السابقة، وهذه الأرواح يمكن أن توجه في إطار النفع أو الضرر. إن ما طرحه (سبنسر) حول الأرواحية هو ما أخذه (تيلور) واستند عليه في تقديم نظريته المعروفة بالنسمية أو الأنيمزم الذي يرى فيها أن الأرواحية هي أقدم أشكال الدين، تلك التي تؤمن إيمانًا مطلقًا بوجود الأرواح والأشباح.

وقبل أن نغلق باب الخندق النظري، فإن من الأهمية بمكان أن نشير إلى ما يطرحه (كاسيرر) الذي يتشابه مع فهم سبنسر للأسطورة؛ إذ يهتم بها بحسبانها إحدى الفاعليات الرمزية التي تؤطر سلوك وفكر الإنسان على كل المستويات. وفي هذا السياق فهو يرى أن الأسطورة مثلها مثل الدين تشهد بالتغير وتخبئ كثير من المعاني وفق صورها المتعددة، وهو ما يجعلها تأتي بمجموعة من الإدراكات والتصورات والتمثلات.

وبالنظر إلى (موس) الذي يشترك مع (دور كايم) في إصراره على التمسُّك بالتفسير الاجتمَاعي الكلي، ورفضه أيضًا فصل الاجتماعيات عن دراسة الإنسان البدائي، فإننا نجده يتناقض مع (سبنسر)، خاصة في تناوله للظواهر المجتمَعية باعتبارها كلاً متكاملاً، تقوم بدور محدد، وتلقي بظلال تأثيرها على المجموع. لقد ارتكز (موس) بشكل واضح على الظواهر النفسية والرمزية خاصة في اهتمامه بالفعل الأسطوري الديني، لذلك نجده يرى أن مثل هذا الطقس الأسطوري ما هو إلا فعل ديني يتخذ شكلا سحريًا، ويتم من خلاله استجلاب القوى الغيبية وتسخيرها(٢٨).

وإذا كنا قد تحدثنا فيما سبق عن مساهمات (موس ودور كايم وسبنسر) فإنه ينبغي الإشارة إلى مساهمات (مالينوفسكي) Malinowsky الذي خالف رؤية (دور كايم)، وأرجع السحر إلى انفعالات الأفراد من خلال التمثيل الجسدي الذي تفرض عليه رغبة في النصر أو الانتقام. إن نظر (مالينوفسكي) إلى السحر في ضوء الانفعالات جعله يرى أن مثل هذه الأفعال هي بمثابة ويسكي الفقراء، وهو الذي إما يجلب المرح أو الشجاعة، أو أن يتغلبوا على الشدائد التي يواجهونها. وإذا كنا قد أشرنا إلى (مالينوفسكي) فإنه لا يتعين علينا أن نغفل مساهمات (أيفانز بريتشارد) الذي

تعارض مع (مالينوفسكي)، وأخذ موقفًا رافضًا من عملية الربط بين خوف الإنسان الأول من غوائل الطبيعة، وتغلبه عليها من خلال السحر والأساطير (٢٩).

وإذا ما انتقلنا إلى طرف آخر مناقض لما سبق، فإن الماركسية تقبض على الأسطورة من خلال البحث في نمط الإنتاج السائد، والنموذج الذي يقدمه لحياة الإنسان وعلاقته بالواقع المعاش. إن ذلك جعلهم يقدمون تفسيرًا للأسطورة تستند إلى الأبعاد الاجتماعية واللغوية والمعرفية وحتى النفسية. إنهم من خلال هذه الأبعاد حاولوا تقديم مجموعة من التوليفات والسيناريوهات التي قدمتها الأسطورة عن علاقة الإنسان بعالمه ورؤيته للكون.

ويجدر أن نشير هنا إلى أن أصحاب هذه الرؤية لم يدرسوا الأسطورة بشكل منهجي أكاديمي، وإنما جاء ذكرها من خلال التعرض لطابعها المعرفي والاجتماعي وحتى وظيفتها الإيديولوجية، وذلك في إطار الوقوف على الوسط الاجتماعي التاريخي التي عاشت في كنفه. وفقًا لتوجهها العام نجد أن العمل يعد الفاعلية المبدعة للتاريخ الإنساني، أو بمعنى آخر أن العمل هو الرحم الذي ولدت فيه كل أشكال النشاط الإنساني، باعتباره ليس مجرد نشاط اقتصادي، وإنما يمثل نشاطه الحر الواعي الذي يعبر عن وجود الإنسان. وفي ضوء عملية العمل التي أوضحها ماركس، نجد أن (كوندراتنكو) قد درس العلاقات الاجتماعية وميز بين قسمين، الأول هو علاقة الناس ببعضهم البعض، أما الآخر فهو العلاقة بين هؤلاء والطبيعة. وفي ذلك يرى أن العلاقة مع الطبيعة هي التي أوجدت العلاقة الميثولوجية التي جاءت مع بدايات الوعي الإنساني للكشف عن تفسير معقول لقوى الطبيعة الغائبة.

وإذا كان (كوندراتنكو) قد درس من خلال عملية العمل العلاقات الاجتماعية سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي ليوضح طبيعة الصراعات سواء مع الطبيعة أو مع الإنسان في إطار توزيع الخيرات المادية بينهم واهتماماته بدراسة الوعي الإنساني، فإن (يوليوس ليبس) قد اهتمّ بدراسة أصول الثقافة الإنسانية وحاول من خلالها الوقوف على التساوق بين الثقافة ونمط الحياة السائد. لقد حاول (ليبس) أن يربط بين المحاكاة والدراما الدينية لدى الحضارات القديمة؛ إذ رأى من خلال ذلك أن الثقافات القديمة نوع من العروض الاستعراضية الغنائية التي تقدم إلى القوى الغيبية التي بيدها كل شيء، وذلك لإرضائها من أجل مساعدتهم في إشباع احتياجاتهم.

لقد رأى (ليبس) أن الفعاليات الفكرية التي تضمنها الفن الاستعراضي والغنائي لدى الإنسان الأول، كان يعتبر ضربًا من السحر، أو كان يمثل أداة سحرية من أجل السيطرة على العالم. لقد كانت هذه الفعاليات تعبيرًا نظريًا عن علاقة الإنسان بعالمه. إن الطقس والسحر ما هما سوى الفعالية العملية للأسطورة، أو تكنيك استخدمه الإنسان للتعامل مع الظواهر المحيطة بالإنسان.

إذن يمكن القول إن الأسطورة في هذا الإطار لم تكن جهدًا عبثيًا، بل هي عمل تخيلي له واقعه الاجتمَاعي. ويمكن أن نستدعي هنا ما قاله (هنري والون):

"... إن محاولة تفسير المرئي باللامرئي ليست نوعًا من زيغ يحوله عن الواقع، بل هي الشرط اللازم لكل جهد عقلي، إذا كان هدف هذا الجهد أن تتخطى معطيات التجربة العفوية، فبين الأسطورة والعلم تماثل في الوظيفة، كلاهما يبحث عن عالم العلل الخفي المختلط بعالم المدلولات الحسية..." إننا نفهم من ذلك أن الأسطورة هي علم أدنى أو بدائي، كما أن الطقوس والشعائر كانت تقنية بدائية أيضًا[٣٠].

وإذا كان (ليبس) يرى أن الأسطورة هي علم أوّلي وبدائي فإن (جارودي) في الإطار نفسه يقدم الأسطورة على أنها علما أوليا، لذا نجده يرسم خطًا فاصلاً بين الرمز والأسطورة، وبين هلوسة الأحلام. فبينما كان الرمز يعبر عن الرغبة أو ترجمة للرغبة، فإن الأسطورة من خلق الإنسان، ذلك الذي يعني ميلاد العقل ونشوء الوعي الذي هو بداية نشأة الإنسان. إنه من خلال الأسطورة، فقد كيّف الإنسان الأشياء وفقا لحاجته. ففي إطار إشباع احتياجاته كان يكيّف الأدوات لكي يقضي بها احتياجاته ويوفر إشباعاته، ولكنه هنا كان بدون عمل، إذا جعل من اللغة محاكاة للطبيعة ومنظومته من الإشارات المعبرة لكي تمثّل النشاط والموضوعات.

إن استخدام الإنسان للطبيعة عن طريق المحاكاة، يعد صورة نظرية لما يسمى بالوعي الأسطوري في ذلك الوقت، والذي من خلالها يمكن الزعم بأن الأسطورة والسحر قد جاءا متوازيين في نشأتهما، لأن كل منهما له انعكاسه ووجوده الذهني في دماغ الإنسان. لقد عمل الإنسان الأول من خلال السحر والأسطورة إلى السيطرة على العالم، الأمر الذي يجعلنا مع (ليبس) نتفق بأن السحر يمكن أن ننظر إليه على أنه أقدم صيغة لفلسفة الحياة والدين.

إننا نفهم مما سبق أن هذه الرؤية للأسطورة تشدد على الإطار التاريخي الذي كانت في كنفه، باعتبارها نوعًا من الوعي الاجتمَاعي للإنسان الأول، فضلاً عن اتصالها الوشيج بمستوى تقدم العمل وأدواته ومستوى تنظيم العمل والإنتاج. إنه من خلال هذا الفهم، فقد توصلت الرؤية الماركسية إلى أن الوعي الأسطوري يعكس واقع التطورات التي شهدتها المجتمَعات القديمة خاصة على صعيد تسارع وتيرة الإنتاج وتقسم العمل وتخلق الطبقات الاجتمَاعية. إنه مع التخصص في العمل، فقد أدى بروز فئات اجتماعية مؤثرة على الصعيدين المادي والروحي، الأمر الذي ساهم في تحول ممارسات السحر من إطار البنية التحتية إلى إطار البنية الفوقية، تلك التي تعبر بشكل بالغ عن بروز وتكوُّن فئة الكهنة.

إن الوضع الذي تطرحه الماركسية في هذا الصدد يوضح كيف أن الأسطورة تمثّل شكلا من أشكال الوعي الذي ظهر قبل ولادة الدِين، ذلك الذي يمثل أحد أنساق الوعي البشري في مرحلة التفاوت الاجتمَاعي، والذي نجم عنه بروز الطبقات المهيمنة والمتسلحة بتصورات ماورائية بدأت من التوتمية وانتهت بفكرة تعدد الآلهة، التي قبضت على زمام الأمور في الطبيعة والمجتمَع.

ولا يفوتنا أن نضيف إلى ما سبق، وفقًا لآراء الماركسية، أن الإيمان بالحكي الأسطوري، كان يأتي من خلال ضعف قُوى الإنتاج في المجتمَعات الأولى، ذلك الذي أعمى الإنسان عن الوقوف على الأسباب الحقيقية المفسرة للظواهر التي كانت تحدث له ومن حوله. إن هذا العمى هو ما جعل التفسَيرات الأسطورية هي الوحيدة التي بها نسدل الأستار على الوقائع والظواهر التي كانت تعايش المجتمَعات الأولى. لقد كانت هذه الأسطوريات بمثابة التعويض عن عجز الإنسان عن الوصول إلى إجابات حقيقية، فضلاً عن أن هذا التعويض كان دلالة على ضعف الإنسان جسديًا وعقليًا تجاه الطبيعة. وهو ما يسمح بتسلسل التصورات الأسطورية لكي يتمرد بها على الأوضاع الظالمة التي كان يعايشها(٣١).

ويمكننا أيضًا عدم إغفال الطرح البنيوي حول تحليل الأسطورة، وهو ما يدفعنا إلى القول بأن ثمة أمرًا بالغًا في الأهمية قاد (شتروس) إلى تحليل الأسطورة بنيويًا، من خلال اهتمامه بدراسة أنظمة القرابة، ومن ثم انسحابها على دراسة الظواهر الثقافية والوقوف على معناها من خلال قدرة اللاوعي الإنساني. والحقيقة أن دراسته للأسطورة

قادته هـو الآخـر إلى دراسـة الإنسـانيات مـن خـلال دراسـة الأنظمـة الرمزيـة والوصـول إلى العقل الإنساني وتوليد المعنى من خلال المادة(٣٢).

فـإذا كانـت الاتجاهـات النظريـة السـابقة قـد أوضحـت العلاقـة المُتمَفْصِلة بـين الأسطورة والسحر والدِين، فإننا هنا نركز على اتجاه آخـر اشـتهر بتحليـل الأسـطورة مـن خـلال المقـولات النظريـة الـتي عرضـنا لهـا قبـل قليـل، مضـافًا لهـا التحليـل النفسـي والسيمولوجيا. لقد حاولت البنيوية وفق مكوناتهـا النظريـة أن تطـرح ذاتهـا باعتبارهـا ثورة على الأفكار السابقة عليها، أو قل لكونها موضـة فكريـة تسـعى إلى إيجاد منهجيـة جديدة أسماها كل من (شتروس) و (بارت) بالبنائية المنهجية الـتي تعتمِـد علـى النمـاذج المنطقية الرياضية التي لا تتداخل فيها الملاحظة لكي تفسر النسق في إطار بنـاء مسـتمر، وتقدم تفسيرًا استنباطيًا. فضـلا عـن اكتشـاف البنـاءات اللاشـعورية العميقـة للـنفس الإنسانية، أو حسب قوله: إنه حاول الكشف عـن بـواطن العقـل، و إرجـاع المعطيـات الـتي تظهر مشوشة إلى منظمها الأصلي، والوصول إلى المستويات التي تكشف الحكمة التي تختبئ وراء سراب الحرية(٣٣).

ووفقًا لذلك فقد رأى (شـتروس) أن مـا يـأتي نتيجـة الأسـاطير إنمـا يكـون دون قيد، بمعنى أن النفس البشرية تكون قد تحللت من كل شـيء، وتـترك لهـا الأعمـال بعيـدًا عن ارتباطها بأي شيء آخر، ومن ثم لا تكون مقيدة بقوانين في خلق أسـاطيرها، وهـذا مـا يظهر أيضًا في جميع المجالات. إنه على هدي ما سبق فإن (شتروس) يرى أن الأساطير تعد إفرازًا مباشرًا للتفكير الإنساني بشكل عام، وأن الحديث عن اللاشعور في هذا المقام يمثـل حجرًا كئودًا أمام أي تفكير سواء كان متوحشًا أو بدائيًا أو حـديثًا، فاللاشعور هـو فـارغ دائمًا، أو بمعنى آخر هو غريب عن الصور، مثلما تغترب المعدة عما يوجد بها من طعام. إنه من وجهة نظره أن اللاشعور هو جهاز خاص له وظيفة محددة تنحصر في فرض قـوانين بدائية على عناصر تأتي من الخارج. إنه مقولة الفكر الجمعي الذي يرد الأشياء إلى طبيعتها في إطار نسق رمزي لكي يكثر من معقوليتها(٣٤).

أنه حسب ما سبق فإن (شتروس) يُعرِّف الأسطورة بأنها مجموعـة مـن الروايـات التي تأتي عن شيء محدد، وهو في ذلك يهتم بالعلاقات المنطقية بـين مكوناتهـا الأساسـية، وليس كما يفعل الآخرون، حينما يبحثون عن الأصل البدائي لها. إن الاهتمام بالعلاقـات المنطقية بين مكونات الأسطورة، جعله يبتعد عما يدور في ذهن المتلقي، وهو ما قـاده إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية، الذي يوضح التركيبات الثقافية المختلفة (٣٥).

ويجدر أن نشير إلى أن (شتروس) يقسم الأسطورة إلى نوعين، الأول هو مجموعة من الأساطير التي تمثّل نتفًا أو خرقًا من القصص المفككة التي توضع في تسلسل دون وجود رابطة بينها، أما النوع الآخر، فهو على النقيض؛ حيث يشار إليه باعتباره نوعًا من القصص شديدة التجانس التي تتسم بالتسلسل المنطقي، والتي تكون أشبه بالملحمة الشعبية، وهو ما يمثل الشرط البدائي في عناصر الأسطورة. إن ذلك يعني أن هذه المجتمَعات شهدت ما يسمى بتعاظم عملية التنظيم والترابط وعدم الانحلال.

إن تمييز (شتروس) بين المجتمَعات المتجانسة وغير المتجانسة وِفق تصنيفه للأسطورة، جعله في الوقت عينه يسلم بأن أية أسطورة تفصح عن وجود مستويات سطحية متكررة في أضمومتها، وهو ما يكشف عن وجود سنن جمعية وخطاب عفوي لا شعوري، وهو ما جعله يتوصل إلى أنها ليست مجرد حكايات وهمية جميلة، بل هي محاولات تسعى إلى حل التناقضات التي عرفها الوجود الإنساني، وأنه لكي يقبض على بنية الأسطورة وجد أنها تنطوي على معنًى معين، يرتبط بتنسيق العناصر المعزولة التي تدخل في تكوينها، والتي يمكن أن نستدل عليها من خلال نظام اللسان (اللغة) [٣٦].

فالأسطورة بالنسبة لـ(شتروس) لم تكن محض خرافة، وإنما هي في الواقع رسالة يغيب عن مرسلها ويتحدد بدقة من هو المتلقي. إن المتلقي هنا هو الإنسان المتوحش في ذلك الزمان، بينما كان المرسل هم الأسلاف القدماء الذين أرسلوا هذا الفكر. وإذا كنا حددنا المرسل والمستقبل في الأسطورة، فإنه من السهولة بمكان أن نفتت الأسطورة إلى مجموعة من الأجزاء والحوادث التي تعج بها، وبالتالي تشير إلى العلاقات بين الشخصيات الفردية في الأسطورة، أو إلى الوضع الذي يحتله أفراد معينين مع تبديل هذه الأدوار أو الأوضاع، وهذا ما ينبغي أن نضع جل اهتمامنا نصابه[٣٧].

وإذا ما انتقلنا إلى ممثل آخر من أهم ممثلي الاتجاه البنيوي الذين اهتمّوا بدلالات الحكي الأسطوري ودلالاته، فإن (بارت) يرى أن الأسطورة هي نوع من الكلام، وتشكل آلية للاتصال وتحتوي على رسالة معينة أو موضوع أو مفهوم أو فكرة لها دلالة معينة. إنها وِفق ذلك، فهي شكل ما في حدود تاريخية محددة، لها شكل استعمالي معين في إطار مجتمَع محدد. وحيث إن الأسطورة نوع من الكلام، وطريقة للاتصال، فإن (بارت) لا يعرفها بموضوع إبلاغها، وإنما بالطريقة التي يتم بها الإبلاغ، لذا يمكن القول إن أي موضوع يمكن أن يكون أسطورة. فالأسطورة مقرونة هنا بطريقة الاستخدام الاجتماعي لها، وبما تحمله من مواد خام، ذلك الذي يحوّل الحقيقية إلى كلمات عبر التاريخ الذي يختار اللغة. فالكلام

الأسطوري يأتي من خلال التاريخ الذي قام عليه عمل سابق، ويقضي وعيًا دالاً عليها، الأمر الذي يمكن أن يكون خطابًا أو رسمًا أو صورًا ويحمل معنًى معينًا(٣٨).

إنه وفق هذا المعنى فإن اللغة سواء كانت مكتوبة أو شفاهة أو حوارًا تمثل لدى (بارت) وحدة ذات معنًى سواء كان شفويًا أو بصريًا، إنها بذلك تصبح الأسطورة متماسكة مع اللسانيات في علم أنظمة العلاقات أو ما يطلق عليها بالسميولوجيا، التي تفترض دلالة معينة لها مضمون يكشف عن القيم والدلالات والعلامات والإشارات والواقع إن اهتمام (بارت) بالشكل الذي يأتي عبر أي خطاب جعله يدخل الأيديولوجية والميثولوجيا في إطارها، باعتبارها تدرس الأفكار في شكلها الكلي، فضلاً عن افتراضها لوجود علاقة بين دال ومدلول، فالدال يشير إلى اللغة والصورة السمعية والذهنية، بينما المدلول يعني المفهوم، وأن العلاقة بين الدال والمدلول تشير إلى الكلمة التي تعبر بطريقة محسوسة عن هذه الذهنية.

وبيد أن أي نظام سميولوجي يفترض أن تكون العلاقة بين الدال والمدلول، فإن الواقع عكس ذلك؛ إذ أننا في أي نظام دلالي لا نتعامل مع اثنين من المصطلحات، وإنما مع ثلاثة، فبالإضافة إلى الدال والمدلول هناك العلاقة التي هي الاتحاد الجمعي بين المصطلحين، فالمصطلح الأول يشير إلى المعنى الظاهر للسلوك، والآخر يشير إلى المعنى الكامن أو الحقيقي، بينما المصطلح الثالث هنا يرتبط بالأول والثاني، ويمكن أن نمثل لذلك وفقًا لـ (فرويد)، فإذا كان الأول يشير إلى الحلم، والثاني يشير إلى جوهر الحلم، فإن الأخير يشير إلى الحلم في كليته أو مجموعه. (٣٩).

إنه حسب ذلك فإن (بارت) ينعت الأسطورة بما بعد اللغة، أو اللغة البعدية التي هي بمثابة لغة ثانية من خلالها يتم الحديث عن اللغة الأولى، أقصد اللغة الموضوع، وهو ما جعله يرى أن المضامين الأسطورية تحمل دلالات كثيرة و لا تحمل ثباتًا(٤٠).

ولما كان (بارت) يركز على الأسطورة باعتبارها نظامًا اتصاليًا له موضوع محدد، فإنه يشير إلى مجموعة من الدلالات التي قد تكون مكتوبة أو ملفوظة وذات صلة بالتاريخ، وهو ما يحوها إلى كلام أو لغة أو موضوع يشير إلى كتلة من المعاني الخاصة بزمان محدد، تلك التي تصبح حكمًا فاعلا وإستراتيجية في العمل في إطار ما هو معاش، وهو ما يشير إلى العلاقة الجدلية بين النظام الدلالي والمخزون الثقافي والمعرفي(٤١).

إنه بَعد كل ما تقدم، وما أثرناه في الصفحات السابقة، نكون قد عرضنا لأهم الاتجاهات النظرية التي حاولت أن تخضع الأسطورة لتأويلها الخاص بها، للكشف عن العلاقة بين السحر والأسطورة من جانب، والدِين والمجتمَع من جانب آخر، فضلاً عن تقديمها للمنهجية التي يمكن لأي باحث أن يستند عليها في دراسة مثل هذا الموضوع. إنه وفق ذلك، فإننا سوف نحاول أن نُفعِّل مثل هذه المقولات في دراستنا الراهنة بما يتناسب مع منطلقنا النظري.

المراجع

١- مرسيا الياد، المقدَّس والمدنَّس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق،الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص٧٣.

ويمكن الرجوع أيضًا إلى:

- **Jung C.G.,Fram Z.V.M.L., Hendersouj., and others, man and his symbols. Dell publishing, con, Inc.,USA.,1978,p.22.**

٢- عبد الباسط سيدا، من الوعي الأسطوري إلى بدايات التفكير الفلسفي، دار الحصاد،الطبعة الأولى، سوريا، ١٩٩٥.

3- Caluin S.,Vernon H., and Nord J.,A primer of Jungian psychology, American Library ,New York,1973,p.115.

٤- فراس السواح، دراسة في معنى الأسطورة وتطورهاعند الشعوب، في:
ww.marmarita.com

٥- ظاهر شوكت، وظائف الأسطورة قديمًا وحديثًا، الحوار المتمدن (مجلة)؛ العدد ١٧٤٦، نوفمبر ٢٠٠٦.

٦- يصدق هذا التعريف على ما تطرحه الأنثروبولوجيا الثقافية هذا المفهوم وهو ما نجده في:

- فوزي العنتيل، بين الفلكور والثقافة الشعبية، الهئية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٨،ص ١٠٣.

- أحمد فخري، التعويذة السحرية، الفنون الشعبية (مجلة)؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد ٥٢-٥٤، يناير: يونيه ,١٩٩٧

٧- فوزي العنتيل، بين الفلكور...، مرجع سابق، ص ١١٣.

وأيضًا، أحمد زايد، الواقع والأسطورة في القص الشعبي، عالم الفكر (مجلة)؛ المجلد ١٧، العدد الأول، الكويت، أبريل – يونيو ١٩٨٦، ص ص ٣- ١٨.

٨- فوزي العنتيل، بين الفلكور والثقافة الشعبية...، مرجع سابق، ص ص ٣٥-٣٦.

وأيضًا حول نفس الموضوع راجع:

- مرسيا الياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تقديم وترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٧، ص ص ٢٤-٢٦.

٩- ألبرتو سيريزي، رؤيات العالم والفلسفات التلقائية والفلكور، ترجمة: عبد الجليل الأزدي، الملاقى (مجلة)؛ العدد الثاني، مراكش، ١٩٩٩، ص٩٨.

١٠- أنطونيو جرامشي، قضايا المادية التاريخية، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧١، ص ١٣.

١١- المرجع نفسه، ص ١٠١.

١٢- المرجع نفسه، ص ٦٢.
١٣- مرسيا الياد، المقدَّس المدنَّس...، مرجع سابق، ص٥.
١٤- المرجع نفسه، ص١٣.
١٥- المرجع نفسه، ص٢٢.
١٦- المرجع نفسه، ص ٢٤، ص ١٠٧
١٧- المرجع نفسه، ص, ١٣٢
١٨- علي سامي النشار، نشأة الدِين، مركز النماء الحضاري، الطبعة الأولى، حلب، ١٩٩٥، ص ص١٥٤ - ,١٥٧
١٩- شحاته صيام، السحر وأزمة العقل: الفكر والممارسة، مصر العربية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٩، ص ١٧.
٢٠- المرجع نفسه، ص١٨.
وأيضًا راجع: شمس الدِين الكيلاني، من العود الأبدي في الوعي التاريخي: الأسطورة والدِين والإيديولوجيا والعلم، دار الكنوز الأدبية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٨.
٢١- جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الطبعة، الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص ص٦٧- ,٧٤
٢٢- علي سامي النشار، نشأة الدِين...، مرجع سابق، ص٣٦.
٢٣- أ.كاردينر، أ.ابريل، هؤلاء درسوا الإنسان، ترجمة: أمين الشريف، دار اليقظة العربية، بيروت، ١٩٦٤، ص ص ٩٣-٩٤.
٢٤- كارل جوستاف يونج، التنقيب في أغوار النفس، ترجمة: نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٩.
٢٥- علي سامي النشار، نشأة الدِين...، مرجع سابق، ص ص ١٥٤-١٥٧.
٢٦- شمس الدِين الكيلاني، من العود الأبدي...، مرجع سابق، ص ٧٢.
٢٧- جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا...، مرجع سابق، ص ص ٢٠٥-٢١٠.
وراجع أيضًا: هاري دوجلاس، الطهر والحظر، ترجمة: عدنان حسن، دار المدى، الطبعة الأولى، سوريا، ١٩٩٥، ص ص ٤١-,٤٢
٢٨- فراس السواح، دين الإنسان...، مرجع سابق، ص ,٢٠٦
٢٩- هاري دوجلاس، الطهر والحظر...، مرجع سابق، ص ص ١٢٢-,١٢٤
٣٠- يوليوس ليبس، بدايات الثقافة الإنسانية، ترجمة: كامل إسماعيل، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨، ص ص ٢٧٧-,٢٨١
٣١- شمس الدِين الكيلاني، من العود الأبدي...، مرجع سابق، ص ص ١١٣-,١١٤

٣٢- سيد محمد القمني، الأسطورة والتراث، دار سينا، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٩٣، ص, ٢٤
٣٣- سايمون كلارك، التحليل البنيوي للإسطورة، ترجمة: سعيد العليمي، القاهرة (مجلة)؛ العدد ١٩٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص, ١٠٠
٣٤- جون ستروك، البنيوية وما بعدها: من ليفي شتروس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة؛ العدد ٢٠٦، الكويت، ١٩٩٦، ص ص ٦٧-٦٨.
٣٥- عمر سليمان الأشقر، عالم الجن والشياطين، المكتبة العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، د. ت.
٣٦- عمر صبحي عبد الحي، الفكر السياسي وأساطير الشرق الأدنى القديم: بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٨.
٣٧- فراس السواح، دين الإنسان، مرجع سابق، ص ٧٣.
٣٨- فوزي العنتيل، بين الفلكلور والثقافة الشعبية...، مرجع سابق.
٣٩- ك. ج. يونج، الآلهة اليهودية: بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس، ترجمة: نهاد خياط، دار الحوار، الطبعة الأولى، اللاذقية ١٩٨٦.
٤٠- كارل يونج، التنقيب في أغوار النفس...، مرجع سابق.
٤١- كولن ولسن، الإنسان وقواه الخفية، ترجمة: سامي خشبة، دار الآداب، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٨٧.

الفصل الثالث

جغرافية التديُّن الشعبي

مقدمة

باعتبار أن الوعي الدِيني هو جزء من الوعي الاجتمَاعي الذي يمثل انعكاسًا لشرط اجتماعي محدد، فإنه يمكن القول بوجود أشكال متعددة من الوعي الدِيني مثل الدِين السلطوي، والدِين الشعبي والدِين الفقهي، تلك التي تتناقض مع بعضها البعض، خاصة إذا ما وضعنا معايير الاستقلال الذاتي والموضوعي. ولعل من نافلة القول في هذا المقام أن نعي أننا عندما نتحدث عن الدِين، فإننا لا نقصد العقيدة أو الإيمان، وإنما نشير إلى أنماط التديُّن التي بمقتضاها يتم الوقوف على علاقة الإنسان الوجدانية والروحية بما هو مقدَّس أو دنيوي، تلك التي تكشف عن بنية الوعي المحايث له، ورؤية الإنسان للكون والطبيعة والمجتمَع. ولما كان ذلك يشير إلى التجلي العملي والممارسات، فإننا نسعى إلى رصد صيغة صور الوعي والممارسة العملية التي تظهر من خلال التديُّن الشعبي الذي يبنى في الاعتقاد في الأولياء والقديسين.

والواقع أن ظاهرة الاعتقاد في الأولياء والقديسين والأئمة، تضرب في عمق الواقع الاجتمَاعي للمجتمَع المصري، وهو ما يتمظهر بوضوح في نسق الاعتقاد الذي عرفته عصور ما قبل التاريخ أو الأسرات الفرعونية وحتى الآن. لقد شكَّل الإيمان بالكائنات السماوية والتسليم بقدرات وكرامات الأولياء والقديسين والصديقين، نسقًا فكريًا متكاملا في بنية المجتمَع المصري، ذلك الذي يدخل في سياق ما يسمى بالدِين الواقعي، و تتبدى صوره في زيارات القبور والأضرحة، وهو ما يعود إلى أن هؤلاء يتمتعون بقدرات وقوة خاصة ويتميزون عن الناس بقدرتهم الإعجازية التي خصها الله بهم، وهو ما يطلق عليه بالكرامات التي لا ترتبط بحياة الولي وحسب، بل تنتقل أيضًا بعد مماته.

ويكشف نظام الاعتقاد في الأولياء عن أن لكل قرية أو مدينة أولياءها الذين يتوقع منهم التدخل في حياة أهلها، مثل الحماية من الأمراض والشفاء منها وحماية الإناث من العقم والحفاظ على الأطفال والمساعدة في أوقات الشدة، ومباركة الزرع والماشية والغذاء، وتسهيل الالتحاق بالوظائف وتحقيق الشهرة والرزق والكسب، أو الانتقام من الأشخاص أو رفع الظلم أو الزواج. إنه حسب هذا الإيمان، فإنه في مقابل أن

يقوم الولي بذلك، أن يقدم الأشخاص النذور أو الهبات أو العطايا، تلك التي تقدم في وقت معلوم (احتفال مولد الولي) أو في أي وقت من أوقات اليوم أو الأسبوع أو السنة.

ولما كانت مثل هذه الاعتقادات ترتبط بالتفرقة الحاسمة بين ما هو مقدَّس و ما هو دنيوي أو دهري، فإن المقدَّس حسب الأدبيات أو الحكي الأسطوري ما يرتبط بالله أو الآلهة أو الأبطال الأسطوريين أو الآباء الأولين، الذين يحملون قيمة ومعنًى في إطار القيم المرتبطة بهم، في حين أن الأشياء الاخرى لا تكون كذلك، بل ينسحب عليها مفهوم الدنيوي. وبيد أن هذا الطرح يتناقض مع قناعات آخرين، خاصة وأن المقدَّس هو الذي يرتبط بالمطلق النهائي (الله)، وأن الدين هو تجلي المقدَّس وظهوراته الكشفية التي تمنح الواقع المعاش قصدًا ومعنًى مقدَّسًا، فإن الدنيوي أو الفاني، هو الذي يشمل حيز التجربة اليومية الروتينية، التي لا تمنح الشيء أي معنًى أو قيمة؛ إذ تكون بلا قصد أو هدف[1].

وحيث إن التفرقة السابقة تميز بين ما يسمى بالتديُّن الشعبي، وغيره من الاعتقاد الرسمي، فإننا في هذا الفصل سوف نحاول أن نعرض لكل ما يتصل بالنوع الأول في الواقع المصري، ذلك الذي يحاول على الدوام أن يمنح للممارسات والطقوس والشعائر المرتبطة به معنًى وقيمة، بغض النظر عن خوائها وفوضويتها وانحلالها، تلك التي تجعلها نوعًا من الفكريات الشعبية، التي تسعى إلى إعادة إنتاج الحالة الأولى التي كان عليها الإنسان حينما اعتقد في الأرواح والقوى الغيبية.

الدراسة الأولى

تحاول هذه الدراسة أن توسع من مفهوم التديُّن الشعبي؛ إذ تشير إلى كثير من مظاهر الاحتفالات بيوم ميلاد أولياء الله التي تستمر من أسبوع إلى ما يقرب من أربعين يومًا، وهي التي تشهدها في المقامات الكبيرة لكثير من الشيوخ الذين يتوزعون على المدن الكبيرة في أنحاء الوطن. ولما كان الولي يلعب دورًا مهمًا في النظام العقائدي للكثيرين من الناس، الذين يشاركون في الاحتفالات للحصول على البركة، فإن هناك نفرًا يشارك فيها إما لجني الفوائد المادية أو لتفريغ الضغوط التي يحيا بين جنباتها في إطار الواقع المعاش.

وهنا يمكن الإشارة إلى ما قدمه (وليم لين lane) في كتابه المعنون: (المصريون المحدثون عاداتهم وطرائق حياتهم)، الذي يرى أن زيارة موالد الأولياء وقبورهم هو نوع

من الواجب المقدَّس، الذي خلاله يتم الحصول على البركة، وأن ذائعي الصيت منهم مجانين أو مغفلين أو أفاقين ودجالين، ويدلل على ذلك بأنه صادف أحدهم يركض عاريًا كما خلقه الله في الشارع فلا ينتفض النساء لرؤيته ولا يغضضن الطرف، بل يبجلنه ويذهبن إلى حد مضايفته. ويضيف إلى هذا المنظر، آخر عكس ذلك يتدثر عباءة فضفاضة طويلة مختلفة الألوان تزدان بخيوط خرزية ويعلوه عمامة بالية ويحمل عصًا معلقة على رأسها قطع من الثياب ذات الألوان المتعددة. ويضيف (لين) إلى هذا الشكل، أشياء أخرى؛ إذ يرى فيهم أنهم يأكلون القش والزجاج ويقومون بالألعاب السخيفة التي لا يقبلها العقل، ويعيشون على الصدقات التي يحصلون عليها دون إلحاح.

ويلاحظ (لين) أيضًا أن مثل هؤلاء هم من يعرفون بالأولياء، أي أنهم أرفع مرتبات التقوى، تلك التي لازمت المغفلين أو المزعومين، وهو ما يجعل البعض يساوي بينهم أو ما يطلق عليه عبارة: "بليد أو مجنون أو ساذج". والواقع أن ذلك جاء نتيجة حساب المركب العددي وعلى طريقة أبجد هوز للحروف وفق ما يصطنعه الصوفية. فكلمة ولي وفق أعدادها تساوى ٤٦؛ إذ يكون الواو تساوي ٦، واللام تساوي ٣٠ والياء تساوي ١٠، أما بالنسبة لكلمة بليد التي تساوي مجموعها ٤٦؛ إذ تساوي الياء ١٠، واللام تساوي ٣٠ والباء ٢، والدال تساوي ٤، ويضيف (لين) أيضًا أن التشكيك في مقام هؤلاء يدخل في باب الإلحاد والكفر نتيجة لما جاء في القرآن الكريم، ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّــهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (يونس :٦٢).

وإذا كان ذلك نصيب الأولياء الأحياء، فإن المصريين أيضًا بجَّلوا الأموات وهو ما حدث للنبي إيليا عند المسيحية، أو للأولياء ذوي القبور التي تنتشر في ربوع مصر كلها؛ إذ تكون قبورهم إما مملوءة بالأجساد أو خالية منها. ويرى (لين) أن المصريين يزورون مقامات الأولياء إما للتكريم والتقدير أو لطلب أمر خاص كاستعادة الصحة والعافية، أو طمعًا في الذرِّية الصالحة، أو التشفع هم عند الله وهو ما يدفعهم إلى تقديم النذور هم أو لزيارة الاحتفال بهم أو ما يعرف بالمُولِد(٢).

الدراسة الثانية

وبالإشارة إلى دراسة أخرى قام بها (بلاكمان Blackman) الذي ذهب إلى أن الفلاحين يحظون بثقافة خاصة تميزهم عن غيرهم من سكان المجتمَع المصري؛ إذ من خلال مشاركتهم في الاحتفال بموالد الأولياء يعبرون عن نوع من الاعتقاد الشعبي الذي

يُعَدُّ مكونًا أساسيًا من مكونات الفكر والممارسة، وحسب فهم (بلاكمان)، فإن موالد الأولياء تعد مناسبة دينية تتمَتَّع فيها الفئات الاجتمَاعية ليس فقط لممارسة طقوسها الدينية واعتقاداتها، بل أيضًا للتسلية والاستمتاع واللعب والرقص الدينِي.

والواقع أن رصد (بلاكمان) لكل ذلك، جعله لا يُفرق بين طبيعة إثنية وأخرى، وإنما راح يمزج المسيحي مع المسلم معًا في ممارسة الطقوس الشعبية للدين سواء كان احتفالاً يخص قديسًا من الأقباط، أو وليا من المسلمين. ولكن في الوقت نفسه إذ لا يفرق بين المسلمين والمسيحيين في الوجود المكاني، إلا أنه يفرق أيضًا بين مظاهر الاحتفال وأشكاله(٣).

الدراسة الثالثة

من خلال دراسة تصدى لها (حسن الخُولي) لتبيان طبيعة الفروق الريفية الحضرية وما حدث من تضاد له بسبب عوامل متعددة مثل التصنيع وانتشار التعليم الرسمي والاتصال الجماهيرى وزيادة الحِراك الجغرافي، وتطور التكنولوجيا، وميكنة العمل الزراعي، فإن الباحث أشار إلى حدوث تضارب كبير بين إسلوب الحياة الريفية والحضرية؛ إذ بات من الصعوبة بمكان الفصل والتمييز بينهما.

وفى إطار الوقوف على هذه الفروق في عدد من عناصر التراث الشعبي المتصل بالأولياء، فمن خلال مدخل ثقافي ومجموعة من المقاربات النظرية والإجراءات المنهجية فقد استطاع الوصول إلى مجموعة من النتائج لعل أهمها:

١- تعتبر ظاهرة الأولياء ظاهرة مشتركة بين الريف والحضر، وأن الفروق في عناصر التراث الشعبي المتصلة بهم تكاد لا تُذكر؛ إذ ما أدخلنا هذا الموضوع في إطار الممارسات الشعبية المنتظمة للطرق الصوفية التي تنتشر في ربوع مصر كلها.

٢- تعد ظاهرة الأولياء المؤثرين ظاهرة قاصرة على الريف وحسب؛ إذ يخرج الحضر منها.

٣- تلعب الطرق الصوفية دورًا محوريًا في وجود المعتقدات الشعبية المرتبطة بها؛ إذ من خلال الأولياء الأحياء يتم تكريس مفهوم الكرامة والخوارق والمعجزات.

٤- لا تتوقف عملية وجود الأولياء على أحقاب زمنية سالفة، وإنما هي عملية مستمرة، ولعل تزايد الأضرحة لدليل على ذلك.

٥- يتشابه الريف مع الحضر في كثير من أشكال التفاعل مع الأولياء خاصة فيما يتصل بإشباع الاحتياجات أو رفع الظلم أو الاستشفاء أو حل المشكلات أو في تقديم النذور أو الهدايا.

٦- يتفوق النساء في ممارسة التراث الشعبي المتصل بالأولياء في الريف والحضر عن الرجال.

٧- إن عمارة الأضرحة ترتبط بالأعيان في الماضي، مما يعني أن هذه الطبقة كانت تستند إلى الأولياء في الحفاظ على أوضاعهم الطبقية وبناء القوة(٤).

الدراسة الرابعة

تعتبر ظاهرة الأولياء والعلماء من أكثر الظواهر خضوعًا للبحث والدراسة في تاريخ إسلام شمال أفريقيا؛ إذ يعتقد العامة أن هؤلاء شخوص أحياء أو أموات هم درجة خاصة عند الله مَكّنهم من القيام بدور الوسيط بين البشر وعالم الغيب، فضلا عن منح البركة لأتباعهم ومريديهم، أو بقول آخر إن هؤلاء في نظر العامة يحتلون مكانًا مميزًا في إطار العلاقة بين الإله والبشر، فهم أشخاص مقدّسون يؤثرون في قوى الغيب. والواقع إن كان هذا المفهوم يصلح للقياس على الديانة المسيحية؛ حيث ما طرحه (تروتليش Troeltach)، فإنها لا تكون كذلك لدى المعتقد الإسلامي.

إنه حسب هذا التصور فقد لعب الصلحاء في الماضي دورًا محوريًا على الأصعدة الاجتمَاعية والسياسية والاقتصادية والدينية، ومن ثم ساهم في تأسيس مجموعة من الطقوس التي هيمنت على شكل وطبيعة الإسلام، ناهيك عن تكوين رؤية منسجمة لطبيعة الواقع المعاش وعلاقة الإنسان بالغيب. وللوقوف على ذلك فقد قام الباحث بدراسة ميدانية في مدنية (أبي الجعد) والقبائل المحيطة بها؛ إذ يرجع اختيار هذه المدينة إلى وجود الزاوية الشرقاوية واستمرارية هيمنتها منذ بداية تأسيسها في أواخر القرن السادس عشر على يد الولِي الصالح (سيد محمد الشرقي) إلى اليوم، ناهيك عن الالاف من الزوار فرادى وجماعات هذا الضريح على طول امتداد السنة.

وينطلق الباحث من الربط بين ثلاث قضايا هي التاريخ، والبيئة الاجتمَاعية والمعتقدات. فالمنظور التاريخي مهم في رصده لطبيعة الواقع الاجتمَاعي والمنظومات

الثقافية والرمزية بما فيها المعتقدات. من هنا يحاول أن يدرس ما طرأ على المنظومات الثقافية من تغير، أو قل بعيدًا عن بعدها السانكروني (الثبات)؛ إذ يرى أن الباحث من خلال معايشته للواقع يستطيع أن يتنبأ بما حدث في الماضي، ومن ثم فإن فهم الحاضر مرتبط بمعرفة الماضي والعكس صحيح.

وإذ يخاصم (كليمان) ما ينطلق من خلال الرؤية السابقة التي قدمها (جيدنز) حول مفهوم الأنثروبولوجيا التأويلية، فهو يركن إلى "المنهج الفيبري" الذي يحاول أن يركز على التفاعل القائم بين المنظومات الثنائية والمعتقدات الدينية، وهو ما جعله يدرس الواقع قبل أن يقدم تحليلاً لمعتقدات الصلحاء والزاوية والمنظور الشعبي لعلاقات الإنسان بالغيب.

وقد توصل الباحث إلى أن الأولياء يحتلون درجة خاصة عند الله تساعدهم في القيام والوساطة والشفاعة للبشر عند الله. برغم أن ذلك لا يستند على نص قرآني أو حديث، وهو ما يجعل هؤلاء الأولياء مقربين من الله، فالارتباط بهؤلاء يعطي للفرد امتيازًا خاصًا في الدنيا، وهذا أيضًا من صنع الإرادة الإلهية، وأن جوهر معتقدات الزوايا والأولياء تستند على أساس افتراض وجود علاقات بين البشر وقوى الغيب تعمل بنفس الطريقة التي تعمل بها علاقات البشر فيما بينهم؛ إذ يرى هؤلاء أن الذين يؤمنون بالتعبد للأولياء بينهم تماثل في العلاقة بين الطبقات العليا والدنيا، أو أن العلاقات التراتبية الكونية تكمُن في كون الأولياء طبقة متميزة في مقابل أخرى دون ذلك، فضلاً عن أن الله وحده هو الذي يعرف من هم الأولياء والأتباع يبحثون عن أي علاقة تدلهم على الأشخاص المقربين من الحضرة الإلهية (٥).

الدراسة الخامسة

تقيم الكاتبة في إضمومة هذا الكتاب تفرقة بين الفهم الشعبي السائد للإسلام وما يتم من ممارسات وشعائر، وبين الفهم الذي ينطلق من خلال المؤسسات الدينية الرسمية والحركات الإسلامية المعاصرة، وهي في ذلك ترى أن مفهوم الدين الشعبي يأتي في مقابل مفهوم الدين الرسمي، أو قل إنها تميز بين إسلام الخاصة على حد تعبيرها وإسلام العامة، أو إسلام الفقهاء والعلماء، وإسلام الفئات الاجتماعية الأقل حظًا.

وتوضح الكاتبة أيضًا أنها وفق التفرقة السابقة فهي تميز عقائد "العوام" الذين يستندون إلى معايير دينية يخالطها البدع والانحرافات، أو يدخل فيها بعض الرواسب

التي تتصل بالمرجعيات الوثنية أو الجاهلية، تلك التي يرمها البعض بالكفر والزندقة وإتيان البدع، تلك التي تكثر لدى البعض في إطار الدراسات الفلكلورية، و التي يلعب فيها الرمز والمعنى دورًا جوهريًا في خلع التقديس على كل ممارساته.

إنه حسب ذلك تسعى الكاتبة إلى الوقوف على طبيعة المقدَّس من خلال ما تطرحه النظرية الاجتمَاعية، تلك التي من خلالها استطاعت أن تقدم فهمًا إجرائيًا للدين الشعبي باعتباره حقلاً واسعًا من الممارسات والعقائد التي يدخل فيها كرامات الأولياء وطقوس الزيارة والمعجزات.

والواقع أنه لكي تصل إلى هذا الفهم، فقد تناولت الإسلام الشعبي تاريخيًا منذ أن لعب السحر والكهانة والتنجيم دورًا يتماهى مع دور الدِين الرسمي اليوم، بشكل عام، وفي تونس بشكل خاص، تلك التي تلعب فيها دورًا محوريًا في الوقوف ضد الاستعمار، ثم في تغييب الطبقات الاجتمَاعية وقت استخدمته الساسة لإفراغ الدِين الرسمي من مضمونه[٦].

الدراسة السادسة

كانت ظاهرة إرسال الرسائل إلى مقابر الموتى ظاهرة مصرية قديمة ليست حصرًا على المسلمين، وإنما تنسحب على المسيحيين أيضًا. ويعتبر الكاتب أن ظاهرة إرسال الرسائل إلى مقابر الموتى ظاهرة قديمة جدًا، وقد وجدت في العصر المصري القديم، واستمرت في العصور التي تلت ذلك، وحتى وقتنا الحاضر. وتنبثق فكرة الاتصال بأصحاب اللحود من أن الموتى دائمًا ما يسافرون ويبتعدون عن أماكن دفنهم، فضلاً عن أن للموتى نفوذًا كبيرًا في التأثير في مصائر وأحوال الأحياء، وأن هؤلاء يؤثرون في الأحياء في السراء والضراء، وحتى في قضاء الحاجات، وهو ما يتماشى مع تاريخ مصر، منذ معرفة المصريين بالإله الأعظم الذي عرف باسم (أوزوريس) الذي كان له جنة. ولا بُدَّ وأن يمر المتوفى بمجموعة من الصعاب حتى يصل إليها. وهذا ما جعل الروايات تترى حول هذا الإله الذي يقوم بالمحاسبة باعتباره القاضي الأعلى للموتى الذي في يده العلم والقرطاس.

إن المصريين اخترعوا لكل إمام مجموعة من الخوارق والكرامات، مما لا يصدقه العقل وهذا ما تراه قد سجله (سيد عويس) في رسائل الإمام (الشافعي)؛ إذ كان (الشافعي) بالنسبة للناس مثل الشمس للدنيا، وكالعافية للبدن وهي حال العلماء والصالحين؛ إذ بهم يدفع الله البلاء وينزل الرخاء وتعم البركة إلى الدنيا.

فـى إطـار الدراسـة النظريـة والواقعيـة يحـاول الكاتـب أن يقتنسـم العلاقـة الوثيقة بـين الطـرق الصـوفية المنتشـرة في مصـر و بـين الترويـج بكرامـات أوليـاء الله الصالحين وبخاصة آل البيت ومناقبهم. وفي إطار ذلـك يـذهب (عـويس) إلى أن مكانـة الآلهـة المصريين القـدماء قـد انتقلـت في فـترات التحـول في التـاريخ المصـري بعمليـة توفيقيـة بـين الأنبيـاء والقديسـين والأوليـاء، وتعـود مسـألة تقـديس الأوليـاء والقديسين إلى المكانة الرفيعة التي يحظون بهـا عنـد مريـديهم. فكـل مكانـة مرتفعـة حظى بها القديسون والأولياء كانت من خلال قلوب المريدين، وهذا مـا يؤكـده تلـك الاستمرارية إلى الآن(٧).

الدراسة السابعة

وفي دراسـة عـن الـدين الشـعبي في مصـر، قـام بهـا المؤلـف لتقـديم قـراءة نظريـة ونقدية للخطاب الصوفي في ضوء ما يسمى بأنثروبولوجيـا الخيـال السوسـيولوجى، للكشـف عن مصفوفة الخطاب وأطرافه وإفرازاته الحالية وطقوسه، حـاول الباحـث دراسـة التصـوف من خلال ثلاث مرتكزات أساسـية هـي: النسـق الفكـري أو الاعتقـادي، ونسـق الفعـل أو الشـعائر والطقـوس، ونسـق التفاعـل الاجتمـاعي، لكـي يكشـف عـن الجوانـب البنائيـة والوظيفيـة للطـرق الصـوفية، تلـك الـتي حـاول مـن خلالهـا ترسـيم العلاقـة بـين الخـالق والمخلوق وتحديد سلوكيات أخلاقية ودوافع الفاعلين الاجتماعيين.

والحقيقة أن الوقوف على الذهنية الدينية الشعبية من خـلال مـا سـبق، جعلـت الدراسة الراهنة تشاهد كيف أن الطُرق الصوفية جعلت من نفسـها ذاتًـا روحيـة وجماعـة دينية جديدة، حـاولت أن تخترق حجب الثقافـة الدينيـة التقليديـة، لتحقـق لنفسـها كيفًـا جديدًا من خلال مجموعة من الطقوس والممارسات الخاصة والمخالفة لما هو قائم.

وبيـد أن الـدين الشـعبي وفـق طقـوس وممارسـات الطـرق الصـوفية، حاولـت أن تتجـاوز الذهنيـة الجمعيـة السـائدة، فإنهـا في الوقـت ذاتـه جـاءت كأيـديولوجيا واهمـة لتحديد العلاقة بين أطراف ثلاثة هي: الله والولي والإنسان، لقد استطاعت الصوفية وفـق ذهنيتها أن تكوّن جماعات دينية بديلة، تدعو إلى إنسية الوجود كله، والانحـلال في الغيـب بعيـدًا عـن الانشـغال بمـا يحـدث في المجتمَع، وهـو مـا غلّـف أركـان وجودهـا بالانسـحاب والتهميش، ذلك الذي يدخلها في إطار ما يسمى بالخيالات المريضة.

إن بروز التصوف من خلال الأولياء الأحياء يجعل من الدِين الشعبي المرافق لها دعوة للتحرر والخلاص من الواقع الثقافي الدِيني القائم، أو قل إنه كان بمثابة إيديولوجية تبتعد عن الأصول، وما ساعدها في رفض الأرثوذوكسية الدِينية القائمة، وإعادة إنتاج المقولات الدِينية وِفق منظومة فكرية ابستمولوجية (معرفية) مغايرة لما هو قائم[٨].

الدراسة الثامنة

يرى الكاتب أن هناك ممارسات وأراء وخطابات دينية متنوعة في مصر، تدل على سيادة المعتقدات الشعبية، أو الدِين الشعبي؛ إذ يطلق مفهوم شعبي على ممارسات دينية تختلف عن الممارسات الصحيحة وعلى الفولكلور وعلى السكن العشوائي والطعام التقليدي، والصحافة الصفراء والسجائر المحلية الرخيصة، كما أنه يشير إلى مجموعة من الناس (الطبقة الدنيا). وبرغم كل ما يسود في الواقع الاجتمَاعي المصري، إلا أن (صامولي شيلكه) يوضح أن مفهوم الدِين الشعبي جاء ليستند على التمييز بين العلاقات الرمزية للثقافة الرفيعة والهامشية، ذلك الذي دعاه إلى الاستناد إلى مفهومات (بورديو) **Bourdieu** حول البُنى الرمزية للحيز الاجتمَاعي عن الاستعداد الجسمي والتطبع **Habitus** والعلاقة بين الطبقات الاجتمَاعية والأحكام الجمالية.

وتقاطعًا مع التَمييزات التي تؤمن بين ما هو رسمي وما هو شعبي في علاقته بالدِين، فإنه يأخذ بديلا آخر ويقف في المنطقة التي تفصل بين الدِين والعُرف؛ إذ يرتكز وحسب على التقليد النوعي للممارسات التوفيقية والرأسمال النوعي، أي الممارسات والاستعدادت والمعرفة الثقافية التي تشكل نسقا متماسًّا مع الدِين ويتفق بالتالي مع الفولكلور، الذي تشهد عليه جميع الاحتفاليات الدِينية والموالد. إنه وِفق ذلك فهو يرى أن الشعبي يشير إلى وضع رمزي معين في المجال الاجتمَاعي، ويترابط بقوة مع فئات هامشية تعبر عن كل الممارسات والتصورات الدِينية البعيدة عن الممارسات القديمة.

وعلى هدى ما تقدم فإن المجتمَع المصري يعج بكثير من الممارسات والطقوس والخطابات الدِينية التي يمثل فيها المعتقدات أو الدِين الشعبي حيزًا واضحًا، خاصة وأن الفسحات والأوضاع الاجتمَاعية تتقاطع مع الشعبي وتعكسها الممارسات غير الصحيحة للدين، تلك التي تتعانق مع الشكل الفلكلوري[٩].

الدراسة التاسعة

يذهب المؤلف إلى أن النظرة التاريخية لمجال الدِين في المجتمَع المصري، تبين عمق التديُّن المصري، وامتداد جذوره في البنية النفسية والشعورية والجمعية للمصريين، تلك التي تتضح في الحضور البادي في مناشط وتصورات وتصرفات الذات ورؤيتها للواقع والآخر والعالم.

إنه في إطار هذا الطرح يذهب الباحث إلى ضرورة فهم ممارسات التديُّن الشعبي على صعيدي الوعي والممارسة في الحياة اليومية. ناهيك عن الوقوف على الأداء الدِيني الشعبي للشعائر والعبادات والطقوس، ولتفعيل ذلك في أرض الواقع حاول الباحث رصد معالم وأبعاد محتوى الذهنية والممارسة الاجتمَاعية الشعبية لدى عينة (٨٧ مفردة) من الفقراء في واحدة من المدن المصرية (الفيوم). هذا وقد توصل الباحث لمجموعة من النتائج كان أهمها:

١- إن التديُّن يأتي على الضد من سعادة البشر وبلوغ إنسانيتهم بالمعنى الواسع لذلك؛ إذ يصاحب ذلك الحرمان وغياب العدل والاستبداد والقهر والتهميش.

٢- إن التديُّن يوفر الغطاء الإيديولوجي للقياس والسكون والخضوع والخنوع؛ إذ من خلاله يتم المصالحة مع أوضاعهم المادية وعدم التفكير في تجاوز أوضاعهم القائمة.

٣- إن خطاب التديُّن الشعبي للفقراء يعبر عن مجموعة الأفكار والقيم والسلوكيات التي تهدف إلى عدم ظهور أية مبادرات للاحتجاج، أو التمرد أو الثورة. فالتديُّن الشعبي يعقم قُوى الاحتجاج، والثورة ويجهض أي تحول.

٤- إن التديُّن الشعبي يبطل الإبداع، ويفرض الاستكانة والخضوع والرضا بالمقسوم والانتظار لوجود المخلص السماوي(١٠).

الدراسة العاشرة

يرى الكاتب أن محافظة (أدلب) لا تخلو فيها قرية من مقام أو ضريح أو ولي صالح، فلكل قرية ولي أو أكثر سواء كانت كبيرة أو صغيرة. وتختلف شهرة هذه المقامات وِفقًا لطبيعة الأساطير التي تنسج حولها؛ إذ يمتد صيت هذا الولِي بعيدًا عن حدود هذه

القرية. ويـأتي صـيت هـذه القريـة بوجـود قـبر (عمـر بـن عبـد العزيـز)، ومقـام (أيـوب) وغيرهم في جبل الزاوية.

وفــي العـادة تبنــى المقامــات أو الأضـرحة في وسـط القريــة، وتحظــى المقامــات بالتبجيل من النـاس، وحتـى بالتقـديس والرهبـة، والخضـوع؛ إذ هـي صـورة لرمـز التـاريخ الغيبي غير محدود المعالم الذي تحفة الطلاسم وتتخلله القُوى الخارقة التي تفعل المعجزات.

و من خلال زيارات يقوم بها الأفراد سواء بطريقة فردية أو جماعية، والـتي تـتم بطريقة أسبوعية، لعائلة أو عشيرة. فإن زيارة الأضرحة والمقامات تشكل جـزءًا لا يتجـزأ من التراث، وتتمَتَّـع بمكانـة مرموقـة في الـوعي الفـردي والجمعـي، ويختـلط الشـعور الـدِيني فيها بالإحساس بالغموض لدى كل إنسان بالعـالم الطلسـمي المـبني علـى الأسـاطير الأولى، التي تجعل المقامات تتوسط بـين الإنسـان وربـه؛ إذ يسـود اعتقـاد أن المقـام يسـاعد علـى إيصال الدعوات والصلوات وإبلاغ النجوى العميقة، وتعمـيم الـيقين بوجـود طاقـات فـوق بشرية خارقة تقوم بفعل البطش وإنـزال العقـاب وفـرض الخضـوع، وهـو مـا يجعـل النـاس يدعونهم "بحراس البلد أو الأرض". ومن خلال ذلك أيضًا تعم ثقافة الاستشـفاء والتـبرك بالمقامات والأضرحة؛ إذ يزورها بعض الأهالي وخاصة كبار السن، الذين يعتقـدون أنهـم يستشفون من عللهم الجسدية والنفسية(١١).

الدراسة الحادية عشر

من خلال دراسة أقامهـا الباحـث علـى: (مدينـة أزمـور) إحـدى مـدن وقبائـل المغرب، يرى أن التديُّن في أي مجتمَع ضرورة مهمة، خاصة وأن ثمة علاقة بـين النـاس ومـا يرتبطون به من قداسة. وفي إطار ما هو سائد فإن الاعتقاد في العالم العلوي يؤسـس نوعًـا من الاستقلال عن العالم السـفلي والمـادي، وهـو مـا يجعـل الكاتـب يسـلم بالتعـارض بـين المتعالي Transcendence والمحايثة Immanence التي تعني البقـاء أو التواجـد علـى الأرض. ويؤكد الكاتب أيضًا أن الإنسان عبر تاريخـه الطويـل يخلـق رمـوزًا معينـة للتعـبير عن ذلك، المعنى المتعالي أو المقـدَّس؛ إذ يجعـل مـن عناصـر الطبيعـة تجسـيدًا لـه، فبـات المقدَّس يتجلى في فضاءات معينة.

وباعتبار أن للولي حضورًا حيًّـا وفـاعلاً، فـإن المدينـة بهـا ثلاثـة أضرحة هـي: ضريح (مولاي بوشعيب)، وضريح (عائشـة)، وضـريح (للايطـو)، هـؤلاء الـذين يجسـدون العلاقة بين وظـائف الـدين والبنيـات الاجتمَاعيـة، إنـه مـن خـلال هـذه العلاقـة كمـدخل

أساسي لدراسة الظاهرة لفهم الوظائف المتغيرة، فقد اتضح أن انتشار مظاهر الحداثة والعقلانية المتزايد يقضي على الكثير من الوظائف؛ إذ لم تبق إلا الوظائف التي ما زالت تتحصل على دعم اجتماعي.

وتوضح الدراسة أيضًا أن الطقوس التي تمارس في إطار الأضرحة تحظى بدلالة رمزية سيمولوجية ذات دلالة واقعية وتنتج عنها آثار دافعية؛ إذ يعتقد في وجود قوة غيبية حاضرة وفاعلة في عناصر الطبيعة وخصوصًا تلك المتواجدة في محيط الضريح. لقد اعتقد هؤلاء أن الولِي المدفون ما زال حيًّا وهذا ما يمثل تجسيدًا للظاهرة الإحيائية.

ويستنتج الكاتب أيضًا أن التغير المتسارع في البنية الاجتمَاعية قد يغير من الوظائف التي يستخدمها الناس للأضرحة، وهو ما ارتبط تأثيره على الخيال الشعبي والنفسي خاصة، وأن القضاء على تلك الطقوس والاعتقادات الإحيائية مرهون بسيطرة العقل؛ إذ كلما ضعف هذا الأخير برزت المعتقدات في أشكال مختلفة، ومن ثم لا يمكن التخلص منها(١٢).

الدراسة الثانية عشر

يقيم الباحث بتفرقة بين تديُّن شفاهي شعبي، وتديُّن أرثوذوكسي ثنائي، ويختار الباحث منطقة **كمكان** لإجراء دراسته الميدانية على عينة قوامها مائه شخص، فضلا عن تفعيل الملاحظة بالمشاركة بغرض رصد مناشطهم الدِينية.

وينطلق الباحث في هذه الدراسة من أطروحة خاصة طرحها الأنثروبولوجي الفنلندي (ادوارد فستر مارك)، تلك التي مفادها أن ثمة اختزالا بين النوعين السابقين من الدِين، الدِين الواقعي للمغاربة أو الشعبي، والذي يستند على الاعتقاد في البركة والحبة والعين الشريرة والممارسة السحرية، ووجود بعض البقايا الوثنية مثل ذبح الدجاج لإرضاء الجن والخوف من العين والاعتقاد في العرفيين والكهنة وعبادة الأولياء.

ولفحص ذلك فقد قام المؤلف بعرض لجغرافية المقدَّس التي تشكلها المساجد التي يمارس فيها الإسلام الرسمي، ثم الأضرحة والتي تأتي بمعدل ضريح لكل ٣٧٠ قروية، يمارس فيها المقدَّس المجسد ويشرف عليها أعيان مقربون من السلطة.

وفى إطار فهم عينة الدراسة للعالم أو الكون، فإنهم يرون أن الله يدير العالم وأن الدنيا هي مجال للتفاوت الاجتمَاعي، وأن الطقوس السحرية والشعبية للدين تأتي

على تُخوم الدِيني والسحري، وأن هذا النوع من التديُّن يـأتي في إطـار التنظيم الاجتمَاعي السائد والحسي المشترك[١٣].

الدراسة الثالثة عشر

وتـدور أحـداث هـذه الدراسـة علـى خربـة (تـل الربيـع) بقطـاع غـزة، وفي إطـار منهجية الوصف، وتحت بـاب الروايـات العلميـة أو التاريخيـة، تركـز الروايـة علـى بعـدين أساسين هما: البعد الشعبي في مفهوم الأولياء والمقامات، والوقـوف علـى مـا تتعرض لـه الآثار من إهمال وسرقات على المستوى المحلي والعالمي.

أمـا مـا يخص البعـد الأول، فقـد أوضح الكاتـب مـدى الخرافـات والأسـاطير الـتي تُحكـى حـول هـذه المقامـات وحـول سـاكنيها مـن العصـور الغـابرة، ومـا يتحلـون بـه مـن كرامات ومعجزات ابتدعها الخيال الشعبي.

ويذهب صاحب هـذا العمـل أن ثمة اختلافـات حـول بداية اتخاذ بعض القبـور كمقامات، ولكنه حددها بزمن الأيوبيين الذين نشروا هـا المقامـات وعملـوا هـا المواسم، لعل أبرزها فترة عيد الفصح. وعلى خلاف ذلك يرى أن الفاطميين هم أول من اسـتخدموا الموالد والمواسم والأعياد الدِينية كنوع من مجاراة الأقباط في مصر، وإذا كـان ذلـك بشـكل عام، فإنه في فلسطين قـد عـرف ذلـك في زمـن المماليـك، الـذي وقتـذاك قـام النـاس ببنـاء المقامات لإيجاد وسيط بينهم وبين الله، وهي الـتي تتشـابه مـع مـا هـو موجـود في اليهوديـة والمسيحية. ويضيف المؤلف أن المقامـات في فلسـطين انتشـرت بشـكل واسع؛ إذ لا تكـاد تخلو قرية أو مدينة من وجود مقام على الأقل، تلك الـتي كانـت لأشخاص مجهـولي الهويـة يعتقـد فـيهم بوجـود الكرامـات أو المعجـزات. ويـرى المؤلـف أن خطـاب التـديُّن الشـعبي ينتمي إلى مدرسة التديُّن المعيشي الحيـاتي الـذي يهـتم بظـاهر حيـاة الإنسـان واسـتغلال الدِين للسيطرة على أمور النـاس، وربطهـا بالتفسـيرات الغيبيـة والأسـطورية، تلـك الـتي تقبل بتعددية التفسير الدِيني وتعددية التعريف بالولي الذي يسـتند بالأسـاس إلى الغيـب والأسطورة لا إلى العقل[١٤].

الدراسة الرابعة عشر

يستخدم مصطلح التديُّن الشعبي كصنو للحيـاة الأسـطورية، تلـك الـتي سـاهمت في الإطار العام للإسلام الشعبي وهو الذي تعـود جـذوره إلى القـرون الأولى بعـد مـوت الـنبي محمد ﷺ الذي كان أول من تصوَّف أو خبر الحياة الصوفية. إنه من خـلال مفهـوم التصـوف

فقد ساهم أتباع الطريقة في تهيئة المناخ لجذب المريدين إلى الأولياء في العصور الوسطى الإسلامية، وهذا بالطبع ما ينطبق على مصر وقت (عبد القادر الجيلاني) الذي أسس بدايات النظام الصوفي منذ نهاية القرن الثاني عشر أو إلى (أحمد الرفاعي) أو (الحسن الشاذلي) أو (أحمد البدوي) الذي يحتل مركز الصدراة كولي شعبي لا يزال يحتفل به إلى الآن في مصر.

ومنذ البداية ينبغي أن نعترف أن التديُّن الشعبي ينتشر جغرافيًا بشكل واسع ليس فقط في مصر، وإنما في كل ربوع بلدان الشرق الأوسط، وهو الذي يتساوق مع الفترات التاريخية في أوروبا وقت أن كان يحظى الدِين بقوة تأثير غير منكورة وخاصة منذ بداية القرن الحادي عشر.

ويشير (جلتيسن) إلى التديُّن الشعبي أو الصوفية كنظام عقائدي يسعى وحسب إلى اجتذاب الناس الذين يعانون من فرط القسوة المادية؛ لذا نجده لا يعبر عن راديكالية واسعة، وإنما يسعى إلى التكريس والاحتفاظ بكل ما هو قائم، الأمر الذي يساهم في صيرورة الأوضاع الاجتمَاعية والاقتصادية، والإذعان لسلطة الولِي دون أن يعير عمليات النقد أية أهمية؛ إذ يسعى وحسب إلى الاستقرار والاستمرارية.

وفى إطار مثل هذا النوع من التديُّن الشعبي فإن أتباع الصوفية يربطون الرمز والمعنى والحس والوجود والتهميش، ومن ثم يبتعدون عن العالم المادي المعاش. إنهم يفرضون ذواتهم بشكل أساسي في التدرج في إطار الطريقة ذاتها، وبالتالي يبتعدون عن الكفاح المقدَّس الذي هو في تصورهم غير حقيقي؛ إذ يجلسون ينتظرون المخلص الذي سيأتي من السماء لكي يعوضهم عن كل عذابات الحاضر.

ويبد أن الإسلام الشعبي بشكل عام ليس شكلاً واحدًا، وهو ما يتضح في الطقوس والممارسات، الا أنهم يجتمعون سويًا على تكريس ممارسات وطقوس تتباين عن الإسلام المناضل والمؤسسي في آن، وهو ما يجعل كل هؤلاء -أقصد بالطبع ممارسي الدِين الشعبي، والمناضل والمؤسسي- يختلفون عن بعضهم البعض خاصة فيما يتصل بالتنظيم وكرامة الولِي وشيخ الطريقة[١٥].

الدراسة الخامسة عشر

تكشف تحليل الدراسات الأمريكية التي تصدت إلى الدِين بشكل عام والممارسات الدِينية الشعبية بشكل خاص، عن محاولات جادة للربط بين المسيحية السائدة والخطب

السياسية ومفهوم الرب والاحتفالات الشعبية والرجم بالغيب Divine والجنة Heaver والإثم Sin وهو ما كان المجتمَع الأمريكي ينعم به في ظل (جورج بوش)، لقد عمل الحزب الجمهوري آنذاك في تجييش الشعب كله من خلال وسائل الإعلام وشبكات التلفزة بين مفاهيم الشبكات Satanic والتآمر على المؤسسات والدول الديكتاتورية، التي عرفتها بعض الدول خاصة بعد الحرب العالمية الثانية.

وإذا كان ذلك هو ما حدث خارج نطاق الولايات المتحدة الأمريكية، فإن العكس هو ما ساد؛ إذ تمَّ استدماج الشعبي مع الموسيقى مع الثقافة مع السياسة ليحدث أعظم حركات التحرر الإنساني ضد العنصرية والتَّمييز، تلك التي قام بها (لوثر كينج) King و(مالكوم إكس) Malcolm الذين استدخلوا نحو ٣٥٪ من المواطنين الزنوج في الحياة العامة، ونحو ٦٥٪ من اليهود إلى الإنجيل.

إنه منذ ذلك الحين وقد انتشرت معدلات الدِين الشعبي، تلك التي من خلالها تمَّ تكامل الثقافة الشعبية للزنوج مع الثقافة العامة للولايات المتحدة؛ إذ لم تعد ثقافة الزنوج ثقافة فرعية وحسب، بل باتت ضمن نسيج الثقافة العامة، وليس أدل على ذلك من شيوع قيمهم وموسيقاهم وملابسهم في سياق الحياة العامة في الولايات المتحدة برمتها. والواقع أن تغلغل الثقافة الخاصة بالزنوج يجعل من هذه الثقافة نوعًا مميزًا من الشكل العلماني الذي تعارفت عليه الولايات المتحدة منذ نشأة الوضعية. ذلك الذي جعل الكاتب يرى أن المعاني الشعبية تقوم في كل الممارسات اليومية في حياة الأمريكيين، فضلا عن أن استخدام هذه المعاني يجعل هؤلاء بمنأى عن الثورة والخروج على القيم السائدة. إن استدخال هؤلاء في قيم المجتمَع الأمريكي، فرض على الأخير أن يبقى منها ما يجعلهم بعيدًا عن الانصياع للقيم الطبقية التي يحظى المجتمَع بها، ناهيك عن أن هؤلاء راحوا يعوضون هذه الأوضاع بما يتيح هم من ظهور في وسائل الاعلام ومختلف المؤسسات والمراكز الاجتمَاعية. إن الثقافة الشعبية في أمريكا، ومن ثم الدِين الشعبي الذي ساهم في تعويض الناس عن تهميشهم، جعلهم يتكاملون مع المجتمَع بطريقة استرضائية؛ إذ من خلال القيم والطقوس والحركات وممارسات الدِين تمَّ استدخال هؤلاء المهمشين في سياق قيم المجتمَع[١٦].

الدراسة السادسة عشر

تلعب الزاوية المغربية دورًا بارزًا في الحياة الثقافية والاجتماعية والدينية في مجتمعها المحيط. فهي في الأصل كانت مقرًا للاسترشاد ومستودعًا للطعام ومحلا للأمان وملجأ، هذا بالإضافة إلى أدوارها السياسية والسلطوية التي قامت بها، وهو ما جعلها ذات مستويات دنيوية ودينية.

وطبيعي وفق هذا التعدد في الوظائف، فإن الزاوية المغربية باتت مكونًا أساسيًا في توازن المجتمع المغربي، فبعيدًا عن الشطط الديني، كانت الزاوية المغربية من خلال التحكم الصوفي فيها بغرض المشروعية الرمزية، لكي تمثل الزعامة داخل الفكر والسلطة الجمعية؛ إذ ساعدها في ذلك سلطة الكرامة والفعل الصوفي الذي يعبر بشكل واضح عن مظاهر الأزمة في الثقافة المجتمعية.

إنه بجانب ذلك فإن الزاوية في المجتمع المغربي تعد مجالا مقدسًا، أو قل إن وظيفة حرم الزاوية تتمثل في جعل الاعتقاد الشعبي سلطة لا تنازعها في ممارساتها أية سلطة أخرى، ذلك الذي تعكسه على الدوام طبيعة وحجم وثقل الضريح أو الولي القابع تحت ركامه. إنه حسب طبيعة وحجم وامتداد الزوايا، فإن القداسة والحُرمة تفرض ذاتها، وهو ما يعكس الدلالة الشرعية والسياسية.

والمتأمل في طبيعة الزوايا من حيث أحجامها ونشاطها والقداسة التي تخلع على وليها، فإن ثمة نظامًا تراتبيًا ينعكس على البناء الاجتماعي، وعلى الرأسمال الرمزي المرتبط بها. فمن خلال نشاط الزوايا يتم تأسيس شبكات الأتباع، وذلك الذي يشكل للزوايا نوعًا من القوة والنفوذ وهو ما اتضح بشكل جلي في الأزمات المجتمعية ومناهضة الاستعمار (١٧).

الدراسة السابعة عشر

تحظى زيارة الأضرحة وتعظيم الأولياء الصالحين وما يصاحبها من طقوس باهتمام معظم المغاربة على اختلاف طبقاتهم؛ إذ يشدون الرحال لطلب الشفاء والرجاء والنور على قبور الأولياء. إنه في إطار ذلك فإن أصحاب الأضرحة أو الأولياء كما ينعتون في المغرب، ما زالوا يحظون بمركز خاص في حياة العديد من المغاربة، حيث العديد من الفئات الاجتماعية.

ولئن كان الإسلام يضع قيودًا صارمة على زيارة الأضرحة ويُحرم طلب الدعاء من الأولياء الصالحين فإن العادة الموروثة عن الأجداد ما زالت تحكم قبضتها على العديد من الذين يطلبون الرجاء والشفاء من أصحاب الأضرحة، تلك التي تكون في العادة مخفية في أبنية تعبدية صغيرة. وداخل قبر الضريح نرى على الدوام حجاجًا رجالا ونساء يحيطون بالقبر فيما يتمسك ويتمسح آخرون بستار الولي الصالح، ويقفون تحته مشدودي الحركة وكأنهم يفصحون عن ذنوبهم، وإذا أردنا أن نشير علىٰ بعض نماذج من الأضرحة في المغرب، فإننا يمكن أن نشير إلى أن هناك من الزائرين مثل (سيدي بليوط) الواقع في قلب العاصمة الاقتصادية للمملكة، وعلى عكس ذلك هناك من لا يحظى بالشهرة. وبغض النظر عن ذلك، فإن هذه الأضرحة يكون روادها من المساكين والفقراء الذين يقبلون تبرع المحسنين أو يطلبون البركة، أو يأتون للتفكر والتدبر قرب ضريح الأولياء يحملون الألف طلب وطلب ويتضرعون للولي طلبًا للحظ في الحياة.

ويمكننا أن نشير إلى شكل آخر يقع في (مدينة آزمور) المغربية، التي تشهد ضريح (للاعائشة) الملقبة بـ(البحرية)، والتي تواترت بشأنها العديد من الروايات حتى تحوّل البعض منها إلى أسطورة تحكيها الجدات للأحفاد لما تحمله من خوارق.

وكالكثير من أضرحة المتصوفة توجد على جدرانه وأسواره وأشجاره، رموز وطلاسيم، وأسواره بلون الحِناء القاتم التي طلتها كل راغبة في الزواج أو فك سحر معمول لها؛ حيث تبدأ العملية بطلب التسليم لأصحاب المكان ثم تقبيل واجهة الضريح بيمينه ويساره مقدمة القرابين شمعًا كانت أم نقودًا لتقتني بعدها شيئًا من البخور ومجمرًا صغير الحجم، فتدخل للاستحمام بماء البئر المجاورة للضريح.

وهناك أيضًا مقام مولاي (بوعزة) الذي مات منذ ما ينوف عن ٨٠٠ عام، والذي يشهد ضريحه العديد من الطقوس والسلوكيات التي تكرس الجاهلية الأولى. ففي نهاية شهر مارس وبداية شهر أبريل من كل عام يغدو الآلاف من المغاربة هذا الضريح؛ إذ يقومون بالرقص بطريقة جنونية على إيقاع موسيقى السواكن وشرب الماء في درجة الغليان مع طرد كل من يرتدي لباسًا أحمر، وهو ما يسمونه بالجَدبة.

كما يقوم بعضهم ممن يطلق عليهم الشرفاء بعد الوصول إلى درجة اللاوعي في الجدبة بافتراس تيوس حية بطريقة حيوانية يتقزز الحاضر من رؤيتها، ليباع لحمها بعد ذلك أجزاء صغيرة للمشعوذين والسحرة بأثمنة خيالية.

كذلك يتضرع أغلب الزائرين للقبر بطلبات تتفاوت بين المال والسعادة والزواج والعمل...إلخ، سرًا وعلانية، ومنهم من يقبل السياجات الحديدية ومن يضرب رأسه بها قصد (التبرك). ويمكننا أن نضيف أيضًا على ما سبق اعتقادهم بأنه يوجد ما يطلقون عليه صخرة (حجرة) مولاي بوغزة؛ وهي عبارة عن صخرة تحتها نفق محدب يدَّعي المنظمون أنها مباركة تحاصر ذوي النيات أو الأعمال السيئة وتسمح بمرور أهل الأعمال الحسنة. والمتأمل لها يجدها صخرة عادية تحاصر فقط البدناء لأن النفق ضيق نسبيًا أو المضطرب نفسيًا لأنه يتوهم محاصرتها له فيبقى عالقًا.

فيما يسمون تلك الصخرة المستطيلة والتي تميل بنسبة ١٥٪ إلى ٢٠٪ (الحصيرة) والتي يروجون أنها وسيلة لكشف المستقبل؛ حيث يتمدد الزائرون في أعلى الصخرة ويدفعون بأنفسهم في اتجاه المنحدر إلا أن اتجاهاتهم تختلف حسب التشوهات التي تعتري (الحصيرة) والبنية الجسمية لكل واحد منهم، وحيثما توقفوا تحدد الحاجة سواء كانت مرتبطة بـ(المستقبل أو العمل أو الشفاء...)، ويضاف إلى هذه الطقوس الرسمية طقس الكي بالنار وتقبيل الحجر والتراب[١٨].

الدراسة الثامنة عشر

على الرغم من أن الدين الرسمي في بولندا هو الدين المسيحي؛ حيث تشير الإحصاءات إلى أن نحو ٩٥٪ يدينون بالكاثوليكية، التي ترتبط بالتيار العلماني السائد في أوروبا الغربية، إلا أن جزءًا غير كبير ينتشر بينهم التديُّن الشعبي وخاصة في المناطق الزراعية فيها.

ولا غرو أن مثل هذا التديُّن يتصف ببعض الصفات التي تجعله نوعًا من التديُّن يختلف عن التديُّن في المجتمَعات الأخرى، ولعل من أبرز هذه الصفات هو عبادة مريم العذراء، التي تشكل في العقيدة المسيحية الثالوث للآب والابن (يسوع) والروح.

ويرجع بعض الباحثين إلى أن قوة شيوع هذا التديُّن في المجتمَعات الزراعية إلى أنها ترجع إلى عبادة الطبيعة الأم التي تمدهم في حياتهم اليومية بكل شيء، فضلا عن أنها تجيب الدعوات وتمثل دور الوسيط بين الناس وخالقهم، وحيث هي كذلك فإنها تلعب دورًا محوريًا في شفاء الناس وحمايتهم من الحرائق، وحماية الناس من الجن، والتسبب في حلول الأمطار والبرق والرعد ومجموعات أخرى من الظواهر الطبيعية.

إنه في ضوء هذا الإيمان فقد باتت زيارة كنائس السيدة العذراء التي توضع فيها صورتها بمثابة الحج الذي يشكل مقدَّسًا من أشكال ممارسة التديُّن الشعبي، فهناك ما يسمى بالحج الشعبي الذي يتجسد في خروج كثير من الناس من قراهم إلى حيث تواجد هذه الصور أو أماكن العبادة المرتبطة بالسيدة مريم العذراء، خاصة في شمال بولندا (كاشوي) أو إلى (دير تسينستوخوفا) الذين يحج إليه البولنديون شعوراً منهم أنه يمثل الديانة الكاثوليكية ورمزاً للوحدة والشخصية الوطنية وبعيداً عن كل ذلك، فإن التديُّن الشعبي في بولندا يشير إلى الإيمان الحقيقي بالمبادئ الكاثوليكية الحقيقية القديمة، التي تمثل لدى المؤمنين به، حماية من الوثنية، وخروجًا عن محاولات تفتيت الشخصية البولندية الحقيقية، ذلك الذي جعل القُرَى والمدن الصغيرة هي المدافع فقط عنه (١٩).

الدراسة التاسعة عشر

تعتبر زيارة الأضرحة من الظواهر المتأصلة والمتجذِّرة في عمق المجتمَع المغربي، ذلك الذي ساهم فيه ضعف المستوى التعليمي وغياب الدور الفعَّال للدولة لنشر الوعي الاجتمَاعي، ناهيك عن غياب السياسات الناجعة في مجال الاستشفاء من الأمراض، ولصعوبة الظروف الاقتصادية لكثير من الفئات الاجتمَاعية وغياب الإمكانيات الضرورية لتلبية الاحتياجات اليومية، وضعف القدرة الشرائية.

إنه حسب ذلك فإن العاصمة الإدارية للمملكة المغربية تشهد وجود جثامين الأولياء الذين يحظون بمكانة خاصة للإنسان المغربي في الرباط الذين يشيد هم القِباب والأضرحة، تلك التي تحوَّلت من تحف عمرانية إلى مستشفيات، وهو ينعكس عليها بما يسمى بالبركة.

لقد باتت هذه الأماكن، أماكن متخصصة لتقديم وصفات العلاج المناسب دون أي مقابل، فأضرحة سيدي (البابوري) وسيدي (العربي) وسيدي (التجيري) وسيدي (بومخير) وغيرهم من أماكن يحج إليها الزوار، إما لجلب العريس أو إصلاح الحظ التعيس، أو لطلب العافية من الأمراض، أو للراحة النفسية.

وإضافة لما تقدم، فهناك أيضًا من يقوم بزيارة الأضرحة، ومن يقوم بالاغتسال بمياة الولي جزئيًا أو كليًا، سعيًا للتخلص من السحر والعين، لخطب ود الفتاة، أو منح الأزواج بركة، وإلى إسعاد الأزواج التي تفتقد إلى المعاشرة الطبيعة، والإتيان بالخلفة، وإذا كانت هذه الأضرحة تعالج الأمراض، فإنها أيضًا تجلب لسكان الرباط الرزق، فضلا عن

كونها قبلة للمجانين والمرضى النفسيين، ولمعالجة الصرع، وإخراج الجن، وتفعيل حلقات الزار أو ما يسمى بحضرات "الديار" التي تعمل على تخفيف معاناة الفتيات والترويح عنهم، أو للاستشفاء من الضعف الجنسي(٢٠).

إن المتابع للسياحة في الأدبيات السابقة في هذا الفصل، يجد أنها جمعت بين الدراسات النظرية والعملية، أو قل إنها ضمت الفكر والممارسة في آن. لقد أوضحت هذه الدراسات أن طبيعة التديُّن الشعبي ينسحب على كل الثقافات والقيم الاعتقادية، سواء بين الديانات الكتابية أو الأرضية، تلك التي ارتبطت بالأرواحية أو بالقُوى الغيبية أو بالأولياء والصلحاء الذين يلعبون دوراً واسعًا في وجود دين اعتقادي يتباين عن الدِين الرسمي.

إن المتأمل في مفهوم التديُّن الشعبي، يجده يتعلق بالطابع الجماهيري، فضلاً عن كونه بديلاً عن الدِين المؤسسي، و يستند إلى كرامات الأولياء، وهو ما يجعله نصًا يجسد رؤية للعالم، ويتعامل مع أحلام البسطاء وخبرات الأجيال المتعاقبة، ذلك الذي يتمظهر بوضوح من خلال خيالاتهم للتبصر في أزمات القهر والحرمان الاجتمَاعي. فباعتبار أن الكرامة هي خرق لعادة ومحاولة للتقرب من المقدَّس، فهي تدخل فيما يسمى بقدرة الفاعل الأصغر (الولي) الذي يتكيء على قدرة الله (الفاعل الأكبر).

والمدقق أيضًا في مفهوم التديُّن الشعبي من ناحية أخرى، يجد ما يتعلق بالطابع الاختياري للدين، بمعنى أنه يسعى إلى توصيف الظواهر الدِينية من خلال توجهات وتجارب ومقاصد وغايات المتديِّن ذاته. إنه حسب ذلك فهي تطل على الدِين باعتباره يتكون من التقاليد الدِينية المختلفة التي تؤمن بها مجموعة معينة من الناس.

نحن إذن أمام مهمة محددة، ووِفق هذا الفهم هي وجود المعلومات والمعطيات التاريخية والتصورات الدِينية التي تكشف عن جوهرها ومعناها لدى أتباع الدِين ذاتهم.

أو بمعنى آخر إننا نسعى وحسب إلى الوقوف على الوجه الخاص أو الذاتي للظواهر من خلال مفاهيم ثلاثة هي التجربة والتعبير والفهم، تلك المفاهيم التي تعمل من أجل الكشف عن الطرائق المختلفة التي يظهر بها المقدَّس للبشر في الوجود، والطريقة التي تفهم البشر ما تكشف هم بما يهتمون و في الأسرار والغرائب في العالم.

ولما كانت مثل هذه الممارسات والاعتقادات تدخل في إطار مفهوم اختيار المقدَّس، فإن هذا المفهوم يشير إلى جملة ما يعرف بالإيمان والمعتقدات سواء كانت أرضية

أو سماوية. إن تفعيل كلمة مقدَّس ها هنا لا يشير بالفردية إلى الإيمان بالله أو الاعتقاد بالآلهة أو الأرواح، وإنما يحيلنا إلى ارتباط المفهوم بقناعات الفرد أو وعيه بوجود علاقة حميمة بين العالم المعاش والمقدَّس، التي من خلالها يمكن الوقوف على الأشياء ذات المعنى والقوة الغيبية ومن الدفق الفوضوى والانحلالات والخواء Disappearances البعيد عن كل المعاني.

وحيث هي كذلك، فإن المقدَّس يمثل جزءًا من بنية الوعي التي تعبر عن مرحلة معينة من مراحل الوعي التاريخي، وهو ما يجعلنا بصدد نموذج متوالٍ Paradigm يستند إلى وجود القُوى الغيبية التي تسم السمات الأولى للحياة الدِينية، التي وِفقًا لها يكون كل شيء في إطار هذه الثقافة معنًى إيمانيًا.

إن الإيمان الشعبي على حسب ما تقدم يجعل من المقدَّس قد تحول من الإله الأكبر بوصفه قوة غير مشخصة، إلى آخر مشخص ودنيوي. فإذا كان الإنسان أول الأمر يؤمن بإله واحد قادر على كل شيء وخالق كل شيء، فإنه بناء على ظروف تاريخية تمَّ إهمال هذا الإله ونسيانه، لكي ينخرط في أمور كثيرة مؤداها وجود أكثر من إله أو وجود أرواح أو آباء أسطوريين. إنه بمعنًى آخر إن نسيان الإله الأكبر يعني أن الإنسان جعله متبطلا، أو أن الإنسان يعتقد أنه انسحب إلى السماوات العليا، أو أنه قد مات (على حسب تصور نيتشه).

إن نسيان الإله الأكبر واستبداله النهائي بوجوه دينية أخرى لم تكن نتيجة عملية طبيعية، بل كان نتيجة عملية تاريخية. فالإنسان البدائي كان قد نقد إيمانه بإله واحد، وأخذ يعيد مجموعة آلهه أدنى مرتبة منه، تلك الفكرة التي تنبع في اللاوعي الجماعي.

وفى إطار ما تمَّ عرضه من دراسات، فإننا يمكن أن نختم الفصل الراهن من خلال الإشارة إلى النتائج التالية:

١ - إن التديُّن الشعبي يرتبط بكثير من الطقوس والعقائد ومظاهر الاحتفالات، وأن الأولياء يلعبون دورًا كبيرًا في التأثير على النظام العقائدي لكثير من الناس الذين يشاركون في الاحتفالات طمعًا في جلب البركة أو الفوائد المادية أو لتفريغ الضغوط الحياتية.

٢- إن الأولياء هم أرفع درجة في إطار مناضد التقوى، وهم في مصر أخلاط سواء من المجانين أو السذج أو المتشيعين للطرق الصوفية، سواء كانوا أحياء أم أموات؛ إذ يقوم الناس بزيارات قبورهم ومقاماتهم طمعًا في الصحة والعافية أو في الذرية الصالحة أو التشفع بهم.

٣- إنه في إطار الاعتقاد بهم والاحتفال بموالد الأولياء أو القديسين، فثمة اعتقاد شعبي يسود، يعتمد على الفكر والممارسة؛ إذ من خلال ذلك تمتزج بعض الأشياء الدخيلة على الدِين مثل الاستمتاع واللعب والتسليه والرقص الدِيني.

٤- إنه من خلال الإيمان بقدرات الأولياء وكرامتهم، يتم تكريس مفهوم الكرامة والخوارق والمعجزات، وهو ما يدخل في إطار مفهوم التديُّن الشعبي الذي يتماهى مع دور الدِين الرسمي في وجود مرجعيات وأدبيات خاصة به؛ إذ من خلالها يتم السعي إلى الخلاص من أوجاع ووسخ الدنيا.

٥- إن التديُّن الشعبي يفرض الغطاء الإيديولوجي للخنوع والخضوع وتعقيم الاحتجاج والتمرد أو الثورة.

٦- إن زيارة الأضرحة تحظى بدلالات رمزية سيمولوجية ترتبط بالأحرى بوجود قوة غيبية حاضرة وفاعلة في عناصر الطبيعة، وهو ما يشكل رؤية العالم بالنسبة لهم.

٧- إن جغرافية التديُّن الشعبي لا تقف عند حدود مكان أو زمان معينة، كما لا تقف عند حدود دين معين أو مجتمَع بعينه، وإنما هي تدخل في نسيج كل الثقافات والقيم الاعتقادية.

المراجع

حول هذه الأفكار راجع:

١- فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، أكتوبر، ١٩٨٩، ص٧٩.

- مرسيا الياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تقديم وترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٧، ص٢٩,

٢- ادوارد وليم لين، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، ترجمة: سهير دسوم، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة،تاريخ النشر سنة١٩٩١، ص٢٤٦،٢٣٣

3-Blackman S.W.,The Fellnin of upper Egypt ,frant eass L T.d. London ,1968.

٤- حسن الخولي،الريف والمدنية في مجتمَعات العالم الثالث، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة،١٩٨٢.

٥- ديل ايكلمان، الإسلام في المغرب، ترجمة: محمد عفيف، دار توبقال، الطبعة الأولى، ١٩٨٩,

٦- زهية جويرو، الإسلام الشعبي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٧,

٧- سيد عويس، الإبداع الثقافي على الطريقة المصرية: دراسة عن بعض القديسيين والأولياء في مصر، دار الطباعة الحديثة، الطبعة الأولى، القاهرة، سبتمبر ١٩٨١,

٨- شحاته صيام، الدين الشعبي في مصر: نقد العقل المتحايل، ميريت، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٥,

٩- صامولي شيلكه، ما الشعبي في المعتقدات العربية، ترجمة: إبراهيم فتحي مقبول، (مجلة)؛ العدد ٦٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، صيف وخريف ٢٠٠٢، ص ص١٦٦-١٧٦,

١٠- عبد الله شلبي، التديُّن الشعبي لفقراء الحضر في مصر، بحث في أليات المصالحة والقبول والرضا والتحايل...، مرجع سابق.

١١- علام العبد، مقامات وأضرحة الأولياء فى: Www.edleb.net/modules.

١٢- فارس دكاله، التديُّن الشعبي ومظاهرة الأولياء، ملتقى التربية والتعليم في www.moudir.com.

١٣-محمـــد بنعزيـــز، الحـــس المشــــترك المغربـــي ضـــد التطـــرف الـــديني في:
www.wata.cc/forums/archive

١٤- ربحي الشويكي، خربة الأولياء، اتحاد الكتاب الفلسطيني، رام الله، ٢٠٠٥

15- Gilsman M., saint and Sufi in Modern Egypt in Essay in the Sociology of Religion oxford.pres,1973.

16-https:// Journals.Ku. eda.

17-www.tidania.ma.

18-http//mdark.islam online.net.

١٩- توماش كوفالتشيك: التديُّن البولندي الشعبي من:
www.arabiapl/bolanda /content.

20- http://darelkhail.blogspot.com.

الفصل الرابع

خطاب الخوارق و مناقب الأولياء

مقدمة

تشهد الرحلة في مناقب الأولياء جوانب جد وعرة، تدفعنا إلى متاهات وخيالات يغلب عليها الشطح والمرض؛ إذ لا تعتمِد على العقل، بل على النقل الذي تغيب فيه الحدود المعترف بها في إطار الثقافة الراهنة. إن المعطيات والمردودات الفكرية والقلبية والعرفانية والذوقية والعاطفية لمفردات خطاب الأولياء، يجعل ما يتدلى من معاني حَكيهم، ما هو إلا نوع من الترف الأسطوري الذي يبتعد عن روح الدين وجوهره؛ إذ تكون وحسب هي تعبير عن أعماق الإنسان وخلجاته وعلله وآفاته، أو قل إنها ممارسه الضغوط الحياتية التي تجد في الطقس والأسطورة شعيرة للهروب من عذابات الحاضر.

إن المطلع على خطابات الأولياء يستطيع للوهلة الأولى أن يشهد بأنها كلام أو خطاب الحق، ترتدي لباس البدع والخدع. فمن خلال تفعيل مفهومي المشاهدة التي تعني الرؤية بالبصيرة، والمعاينة التي تشير إلى الرؤية بالبصر والجهد، فإنها تسعى إلى تكريس مهمة رئيسة وهي إثبات تفعيل مكانة الأولياء الذين يعدون ذواتهم إلهام ووحي العلوم كلها، أو هم خُلص المؤمنين الذين قُربوا إلى الله بطاعته واجتناب معصيته.

والسابح في سفر الأولياء يستطيع أن يقف أيضًا على أن قدرات وعلم الأولياء لا يأتي إلا من تجلي الله عليهم في صفاته وكبريائه وقدرته وعلمه المحيط، ذلك الذي يمنحهم الكرامة ويحيطهم بالخوارق. فالولي وِفقًا للمعرفة الحدسية لا يستطيع العقل عنده أن يقف عند حدوده وآفاق مكاشفاته؛ إذ تكون له قدرة فائقة في استمرار العالم وبقائه والتحكم في مصائر من يعيشون معه، وهو ما يجعل الولي يتمتع بقدرات معرفية فائقة مقرونه دائمًا بممارسات فاعلة، تضعه دائمًا في درجة أعلى من العارفين ودرجة أدنى من الأنبياء.

وبمقدورنا أيضًا أن نضيف إلى ما سبق، بعض الصفات الأخرى مثل التحدث عن الخاطر والإخطار بالغيبيات، والمشي على الماء واختراق الهواء وطي الأرض والاحتجاب عن الأبصار وإحياء الموتى، والقدرة على الفعل والحياة تحت الأرض والماء، ذلك الذي يجعل قدرة الولِي تتماهى مع قدرة الله في جريان المقادير، وأن الله يمنح هؤلاء البركة والقوة والفعل المقدَّس، الذي من خلاله يستطيع الأولياء تغيير طبيعة الأشياء، وتحويل ما هو مكتوب في اللوح وبالقلم، وِفق ما يريدونه هو الذي يدخلهم في إطار المرض الذي

يتنعمون فيه بالأحلام الجمعية، ويبررون عدم تحقيق الإشباعات الغريزية بالعلل والأسقام.

وطبيعي إذا ما حاولنا الإمساك بكل النعوت والأوصاف السابق الإشارة لها يصبح أمرًا غير يسير، خاصة إذا ما عرفنا أن الوقوف على شواطىء بحار الولاية أمر يغلفه الانزلاق في حجج الكرامات والمعجزات والحكي الميثي المرتبط بها. ففي إطار مفهومي الغياب والحضور، فإنه من الصعوبة بمكان أن نقف حصريًا على معجزات وكرامات الأولياء وخوارقهم؛ حيث إن المؤلفات حبلى بأنماط متباينة عن مناقبهم وأفعالهم وأفكارهم وهو ما نجده ماثلا في أهمها:

١- أبو نصر السراج (٣٧٧ هـ) يتحدث في كتابه (اللمع) عن أسبقية الأولياء عن الأنبياء وكراماتهم.

٢- الكلابذي (٣٨٥هـ) يتكلم في كتابة المعنون بـ(التعرف) عن تعريف الولي، والفرق بين الولاية في معناها العام الذي يعم كل المؤمنين، وفي معناها الخاص الذي يرتبط بالمفهوم الصوفي.

٣- أبو طالب المكي (٣٩٠هـ) يطرح في كتابه المسمى بـ(قوت القلوب) عن أهل المقامات من المقربين، ويفرق فيهم بين أهل العلم بالله، وأهل الحب، وأهل الخوف.

٤- السلمي (٤١٢هـ) ويشير في كتابه (طبقات الصوفية) عن تبعية الأولياء للأنبياء، ومايرتبط بالكرامة.

٥- أبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠هـ) يوضح في كتابه الموسوم بـ(حلية الأولياء) صورة الولي، وجوهر الولاية، وصفات من يطلق عليه بها.

٦- القشيري في كتابه المسمى بـ(الرسالة) يقدم تعريفًا لفن الولاية وكرامات الزاوية وأفعالهم.

٧- عبد الله الأنصاري (٤٨١هـ) والغزالي (٥٠٥هـ) يقدمان في كتابيهما نقدًا لاذعًا لناكري الكرامه والولاية.

٨- ابن عربي في كتابة (فصوص الحكمة)، يستخلص بنية الولاية، والتنوع في شخصيات الأولياء، والأنماط الروحيه التي ترتبط بكل ولي، وكيفية التقاء الإلهي مع الإنساني، وكيف أن الأولياء هم ورثه الأنبياء.

ولئن كان ما سبق هو جماع مخرجات حكي الأولياء عن قدراتهم وخوارقهم، فدعونا نسبر غور واحد من هذه الخطابات التي تحاول النظر إلى علاقة الأولياء بالعالم والكون؛ إذ من خلال مفهوم التفكيك نسعى إلى الكشف عن هذه العلاقة في ضوء فهم علاقة الوجود باللسان، أو بمعنى آخر، إنه من خلال ما يسمى باللسان الأنطولوجي نحاول ربط ممارسة الفاعلين بالمعرفة. ويبدو أن هذا اللسان هو ما نطلق عليه باللسان التواصلي، فإننا لا نغفل ها هنا خيال المخاطب للمتلقي، أو قل خيال الوجود الحسي المنقول من خيال، والمدفوع إلى خيال.

إن المطلع على أدبيات الأولياء التي أشرنا إلى أهمها قبل قليل، يستطيع أن يقف بسهولة على طبيعة المتكلم (المخاطب)، والمتكلم معه أو إليه (المخاطب)، ومن ثم على نوعية الكلام الذي هو خطاب ويحمل عبارات تشتمل على مخزون معرفي محدد، ومجموعة من المشاعر تحمل معنًى معينًا في زمان ومكان محددين. وباعتبار أن ذلك يعبر عن بيئة معينة، فإن الخطاب وما يحمل من منطوقات يشير إلى دلالة معينة، و يخلق حوارًا وتفاعلا في سياق اجتماعي محدد، ومن ثم يشكل وحدة النص وقوامه، وما يرتبط بالضرورة بمدى إدراك الذات بغيرها وبعالمها، وما يتمظهر في أتون اليوتوبيا أو بعيدًا عنها.

ولما كان خطاب الأولياء يتعدد بتعدد كرامات ومناقب كل ولي؛ إذ تقدم كل واحدة منها مآثره وتفضيل ما يحظى به عن الآخر، وهو ما يجعل هذه الخطابات تتماهى وتختلف في آن مع بعضها البعض في كثير مما يسردونه، فإننا آثرنا أن نختار خطاب ينفي عن داخله التكرار، ولا يختلف عن الآخرين فيما حواه من مآثر وخوارق وكرامات، ذلك الذي يكنى بـ(مناقب تاج الأولياء)، وهو ما سوف نحاول وصفه وتوضيح مفرداته.

أولاً : في طبيعة الكتاب:

يقع الكتاب في ست وسبعين صفحة من القطع الكبير بالإضافة إلى فهرس الكتاب(*)، ويضم ثلاثة وسبعين منقبة -أي الأفعال الكريمة- تشهد بوجود خصائص لمجموعة من البشر تجعلهم يحتلون قمة الاصطفائية، ومن ثم تميزهم عن غيرهم

(*) القطب الرباني والغوث الصمداني السيد عبد القادر الكيلاني مناقب تاج الأولياء وبرهان الاصفياء، ترجمة عبد القادر الفادى ابن محى الدين الانيلي، ص ص ٤-٥.

بالفياضات القدسية، تلك التي تسهم في رفع البلية والنقمة عمن يذكرهم وحسب. إنه حسب ما تقدم فالكتاب في مجمعه هو محاولة لرصد ما يحتله القطب الغوث من مكانة في الكون كله، وهو ما جعله يكنى بتاج الأولياء وبرهان الأصفياء وقطب الوجود، ومنبع الفيض والجود العظيم وسلطان السلاطين، وإمام الواصلين، ذلك الذي جعله يرى أنه هو سابق عن كل ولي وولية، ومتميز عنهم، بل ويفوقهم، وهو ما أشار اليه؛ إذ يقول:

" .... قدمي هذه على رقبة كل ولي وولية لله.... "

وحيث إن الغوث والقطب الأعظم هو سابق الأولياء، وأنه يعلو عليهم ولا يعلى عليه، فإنه لا يدحض ببطلان الأولياء؛ إذ يربط بينهم وبين إنكار معجزات الأنبياء، وهو في ذلك يقول:

" ... إن إنكار كرامات الأولياء مؤدٍ إلى إنكار معجزات الأنبياء، فإن كل ولي على قدم نبي، فمن آمن بمعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فقد آمن بكرامات الأولياء ﷺ، والإنكار موجب للمقت والخذلان.... " (ص٧).

وإذا كان الكتاب الذي نحن بصدد عرضه يكشف لنا عن مجموعة من المناقب التي يتحلى بها الغوث الأعظم خاصة والأولياء عامة، فإن بواكيرها تحاول أن تقدم لخصائص الأولياء بشكل عام وللقطب الغوث(**) محي الدين عبد القادر بشكل خاص؛ إذ يرى أنه رئيس زمانه وأن قدمه تعلو على رقاب جميع الأدلة، وأنه هو الأحسن سواء من حيث العلم أو الشرف، أو باتسامه بالصفة الجلالية التي هي أشبه بالسيف الباتر. وطبيعي أن خلع هذه الصفات على ذواتهم، جعلهم يتصورون أنهم يكلمون الله، وأنهم يتمتعون بصفات خارقة، إن من لا تقع مخافة داخله حينما يذكر اسمه، فإنه سوف يلقى العقاب، على ذلك يذكر:

" ..... لم يطق أحد ذكر اسمه الشريف بغير وضوء مخافة على نفسه... لكن خاطبني الحق ﷻ أنت عظمت اسمي فعظمناك، ومن عزز عزز بلا محالة.... وأن من ذكر اسمه بغير وضوء يضيق عليه الرزق، ومن نذر هدية إلى حضرته فلابُدَّ من الوفاء لئلا يقع في الجفاء.... " (ص٣٠).

(**) يذهب الجرجاني أن القطب قد يسمى غوثًا لأن الملهوف يلتجأ اليه عبارة عن الواحد الذي يمثل موضع نظر الله في كل زمان، ذلك الذي يجعل العبارة بغير الله انظر :عمر عبد العزيز، الرد على أفك المتصوفين.. مرجع سابق ص ٣٨

إن الملاحظ فيما سبق أن الغوث الأعظم يخلع من نفسه على ذاته مجموعة من الصفات التي تقترب في طبيعتها إلى صفات الله، أو تفترق معها؛ حيث تكون له القداسة والقدرة على الفعل والأمر والنهي والإصابة والعفو والجفو والنكران.

وبيد أن عبد القادر الكيلاني قد منح نفسه مجموعة من الصفات، فانه لم تقف عند هذا الحد، بل يخلع على نفسه رزمة من الألقاب الأخرى مثل: القلب الرباني والغوث الصمداني، والغوث الأعظم والقطب الغوث وسيد الأولياء، وعظيمهم وإمامهم وسلطانهم، أعظم الغياث وغوث الثقلين، فإنه يكني نفسه أيضًا بولي في مقام المعشوقية. والواقع أن مثل هذه المسميات قد أضيف لها أخرى؛ إذ قال عنه الخضر عليه السلام إنه الفرد الأفخم وإمام الصديقيين وحجة العارفين وروح المعرفة، وشأنه عظيم بين الأولياء.

وبالإضافة إلى ما تقدم، فإنه ثمة نعوت أخرى وأسماء قد التصقت به(*) مثل:

"... *أن له تسعة وتسعين اسما بسم الله الرحمن الرحيم هو القطب الذي لا قطب إلا هو عبد القادر * سيد * مؤيد * كريم * عظيم * شريف * ظريف * إمام * همَّام * سالك * ناسك * مؤمن * موقن * منعم * مكرم * طبيب * طيب * مطيب * جواد * منقاد * قائم * صائم * عابد * زاهد * ساجد * واجد * جيلي * حنبلي * تقي * نقي * كامل * باذل * زكي * صفي * جميل * جليل * ماض * مناص * سعيد * رشيد * سخي * وفي * بارسا * نقيب * نجيب * خاضع * خاشع * صاحب * ثاقب * وارث * حارث * وارع * بارع * فائق * لائق * راسخ * شامخ * ولي * خفي * ظاهر * طاهر * مطيع * منيع * لبيب * حبيب * شاهد * راشد * زائد * قائد * بصير * منير * مراج * ناج * فاتح * فائح * مقترب * مهذب * خليل * دليل * صادق * حاذق * سلطان * برهان * حسني * حسيني * عالم * حاكم * معين * مبين * مصباح * مفتاح * شاكر * ذاكر * ملاذ * معاذ * صالح * ناصح * مالح * واضح* * .... (ص٥٨)".

إنه حسب كل ما تقدم، فإن الغوث الأعظم يضع لذاته مجموعة من الصفات الفائقة لعل أهمها بأن سيفه مشهور وقوسه موتور ونباله مفوقة وسهامه صائبة ورمحه منصوب

(*) لاحظ أن ما تمّ وضعه من أسماء وهو كما هي مع أسماء الله الحسنى ليس فقط في طبيعة الاسم، ولكن حتى في طبيعة النظم.

وترسه مسروج، ونار الله الموقدة وسلاب الأحوال وبحر بلا ساحل، دليل الوقت، والمتكلم في غيره والمحفوظ والملحوظ والمحظوظ والصوام والقوام والآمن والروي، والذي يطير في الهواء على رؤوس الأشهاد، والمطلع على كل ما يحدث في اليوم والأسبوع والسنة، بل هو أيضًا يطلع على نصيب وأقدار الناس، ذلك الذي جعله حجة على الناس، ونائب رسول الله ﷺ، وهذا عين ما تقول به:

"... بحقي عليك.. أمنتك من الروى... كان الغوث يمشي في الهواء على رؤوس الأشهاد.. وما تطلع الشمس حتى تسلم علي وتجيء السنة إلي وتسلم علي وتخبرني بما يجري فيه، ويجيء الأسبوع إلي ويسلم علي ويخبرني بما يجري فيه.. وعزة ربي إن السعداء والأشقياء ليعرضون علي وأن بؤبؤ عيني في اللوح المحفوظ أنا غائص في بحار علم الله ومشاهدته، حجة الله عليكم، أنا نائب رسول الله ﷺ... (ص ٣٥-٣٦)".

ومن مناقب القطب الغوث أيضًا أنه يحيي الموتى ويشق البحور، ولكي نستبين عن ذلك فدعونا نستشهد بما ذكره إذ يحكي:

"... إن الغوث الأعظم ﷺ مر يومًا في محلة فرأى مسلمًا ونصرانيًا يتجادلان عن تفضيل نبي كل منهما، فقال الغوث للنصراني بأي دليل تثبت فضل نبيكم عيسى عليه السلام على نبينا محمد ﷺ، فقال العيسوي إن نبينا كان يحيي الموتى، فقال الغوث إني لست بنبي، بل من اتباع نبينا محمد ﷺ إن أحييت ميتًا أتؤمن بنبينا... فقال أرني.. فتوجه إلى القبر وقال قم بإذن الله فانشق القبر وقام الميت حيًا... فأسلم.."

ويطرح الكتاب أيضًا منقبة أخرى من المنقبات التي تقرن اسم الغوث باسم الله الأعظم. أو قل إنه يحاول ها هنا أن يربط اسم الغوث ومكانته، بقدرة الله وأفعاله السادية. ولكي يدلل على ذلك يذكر إن إمرأة غرق ولدها في اليم وجاءت إلى الغوث وأخبرته بذلك، فقال ها أرجعي إلى بيتك سوف تجدينه، ولم تجده. ثم كررها مرتين آخريين، إلى أن وجدته بالفعل، ذلك الذي نتج عن قول الغوث بطريقة المحبوبية .

"يارب لم أخجلتني مرتين قبل الأخيرة، فجاء الخطاب من الملك الوهاب بأنه في المرة الأولى كانت الملائكة تجمع عظامه ولحمه، ثم في المرة الثانية قامت

الملائكة بإحيائه. أما في الأخيرة فأخذته من اليم وأوصلت الجسم إلى داره حيًّا....."،

ويمكننا أن نضيف في هذا السياق أن عتاب الغوث لديه عن التأخير في الاستجابة، جعله يطلب أن يمنحه ميزة عن بقية مخلوقاته، فجاء الخطاب على النحو التالي.

"....إن من يراك يوم الجمعة يكون وليًّا مقتربًا، وإذا نظرت للتراب يكون ذهبًا..وجعلت أسمائك مثل أسمائي في الثواب والتأثير، ومن قرأ اسمًا من أسمائك كمن قرأ اسمًا من أسمائي...." .(ص ٢١)

ويمكننا أيضًا أن نكشف عن منقبه جديدة من المنقبات التي يعج بها الكتاب، وهي، أن الولي الغوث له من القدرة على تخليص الأرواح من قبضة ملك الموت أو إرجاع الأموات إلى الحياة عنوة، وبعيدًا عن إرادة ملك الموت. إنه حينما رفض ملك الموت الانصياع لأوامر الغوث، فما كان من الغوث، إلا أن أخذ مجمع الأرواح الذي في يده، لتنتشر الأرواح، وينفذ ما ينبغي. وهذا عين كلامه، وهو في ذلك يذكر:

"....إنه توفي أحد خُدام الغوث الأعظم وجاءت زوجته فتضرعت إلى الغوث وطلبت حياة زوجها، فتوجه الغوث إلى المراقبة فرأى في عالم الباطن أن ملك الموت يصعد إلى السماء ومعه الأرواح المقبوضة في ذلك اليوم، فقال له قف واعطني روح خادمي....فامتنع عن إعطائه؛ فبقوة المحبوبية جر الزنبيل الذي فيه الأرواح من يده فتفرقت الأرواح ورجعت إلى أبدانها، فناجى ملك الموت ربه وقال يارب أنت أعلم بما جرى بيني وبين محبوبك ووليك عبد القادر..فخاطبه الحق ﷻ يا ملك الموت لماذا لم تعطه روح خادمه، وقد راحت الأرواح الكثيرة من قبضتك بسبب روح واحدة؟ .."

وإذا كان الغوث القطب محبوب الله ووليه وله القدرة على رد الأرواح إلى أبدانها، فإنه أيضًا له من القدرة ما يجعله أن يحول الذكر إلى أنثى أو إلى العكس، وهذا هو عين ما يصدره لنا:

"....جاء رجل إلى الغوث الأعظم ﷺ..يطلب منه أن يحول له بنته إلى ذكر..فقال الغوث له لفها وأدها إلى البيت وتري ما يظهر من وراء

أستار البيت، فلفها وأخذها إلى البيت، فإذا هي ولد ذكر بقدرة الله تعالى..." (ص٦١)

وإذا كان الغوث يحيي الإنسان، فإن ذلك ينسحب على كل الأشياء. إنه أيضًا يدب الحياة في الدجاج بعد النفاذ من أكل لحمها، أو قل إنه بعد أن لا يتبقى فيها إلا العظام فإن قدرته تسمح بإعادتها كما هي إلى الحياة. وعن ذلك يذكر:

"...إنه جاءت إمرأة مع ولدها إلى الغوث وسلمت ولدها إليه.. لتربيته.. وبعد أيام وجدته نحيفًا ضعيفًا وعنده رقائق خبز الشعير، فراحت إلى الغوث فرأته يأكل لحم الدجاج، فقالت يا غوث تأكل لحم الدجاج وولدي يأكل خبز الشعير وصار ضعيفًا.. ولم عظام الدجاجة فقال قومي بإذن الله... فأحيا الله الدجاجة..." (ص٢٣)

ويشير الكتاب أيضًا بين صفحاته إلى قدرة الغوث الأعظم في تخليص الناس من تأثير نار الدنيا والآخرة، وهو ما أفرط في وصفه لحماية الأحياء من الحرائق التي تحدث في إطار الحياة الدنيا، أو حتى التي تحدث في القبر أو في الآخرة. إنه وفق ما لديه من قدرات ومكانة عند الله، فإن الله يحمي من ينتسب اليه، أو يحتمي به، أو يُكِنُّ له حبًا. وفي ذلك يقول:

"....كان في بلدة برهانيور رجل ذو مال من الهنود من عبدة النار.. وله اعتقاد تام في حضرة الغوث الأعظم ونسب نفسه إلى نفسه في حضرته، وأقام الحضرات محبة في الغوث اللبيب... فلما توفي الرجل أخذوه للإحراق في مكانهم المعهود، وجمعوا حطبًا كثيرًا وصبوا عليه سمنًا وافرًا ووضعوه في وسط الأحطاب وأوقدوا النيران، فما أثرت النار فيه ولا في شعرة من جسده.. وإن الغوث الأعظم حينما أخذ أحد الهنود لغسله والصلاة عليه، قال إن الله وعده الا يحرق مريده بالنار في الدنيا والآخرة، وختم له الدنيا بحسن الخاتمة...." (ص ٤٣).

وإضافة إلى ما تقدم هناك قدرات أخرى للقطب الغوث الأعظم، مثل أنه يستطيع أن يشفي الناس، ولعل المثال الذي يضربه الكتاب هنا يتعلق بظهور وتفشي مرض الطاعون؛ إذ من خلال أمر الغوث بالأكل من طعام معين، تمَّ إزاحة المرض واستشفاء الناس، وهذا ما تستدل عليه من الفقرة التالية.

"..إنه وقع الطاعون في عهد الغوث..وصار يموت كل يوم ألف من الرجال والنساء...ففكوا إلى حضرته فأمر بسحق الكلا ...وأكله فرفع الطاعون.." (ص٢٦).

وإن من مناقب الشيخ الأعظم أو سلطان الأولياء أنه يحول أحوال البشر من سعد محض إلى نحس محض، أو العكس، وهذا ما يرتبط بالطبع بمفهوم الغياثية؛ إذ من خلاله وحسب يتم تغيير ما قد كتبه الله في اللوح المحفوظ، وفي ذلك يروي:

"....أنه من بين ثلاثمائة وستين وليًّا من الأولياء الذين استشفوا لأحد من الناس اسم فرأوا اسمه مكتوب في اللوح مع الأشقياء، ولكن وساطة كل هؤلاء لم تمكنهم من تحويل... المردود عن الله لجعله مقبولا ، ولكن ما أن توجه سلطان الأولياء إلى تحويل ذلك، فقد تمّ؛ حيث إن للغوث الأعظم التصرف في العزل والنصب وهذا ما أخبره الله به، إذ قال له:

"...ياغوث أعظم عطياتك عندي أني أعطيتك تصرف العزل والنصب فقبولك مقبولي، ومردودك مردودي.." (ص٢٧).

وإضافة إلى كل ما تقدم، فإن كرامات الولي أو الغوث العظيم ترتبط ليس فقط بتعديل المقدم، وإنما أيضًا عن طريقه والتمسُّح بأعتابه والاحتماء به يتم وقف النوائب أو المصائب، بل وترفع درجات العمل. وحتى نوضح ذلك دعونا نشير إلى أن التمسح بعتبات القطب الغوث تساهم في تعديل العزل من المنصب وفي ذلك يذكر:

"...إنه كان رجل من الأبدال مأمورًا بخدمة...فصدر منه خطأ فعزلوه...فالتجأ بباب الغوث واحتمى به ولطخ جبهته بتراب مدرسته الشريفة...فهتف به هاتف من الغيب يافلان لطخت جبهتك بتراب محبوبي عبد القادر فعفوت عن خطيأتك ومنحتك مكانًا أعلى من مكانك السابق رح إلى خدمته..." (ص ٢٨)

ولئن كان كل ما تقدم يكشف عن طبيعة قدرات ومكانة الغوث القطب إمام الأولياء، وسلطانهم، فإن ذلك يعود إلى كثرة ذكره لله العظيم الأعظم أو لمكانته في الكشف، ما يتم من خلال تفكيك روابط العبودية بين الناس والناس، محبة في الله؛ إذ يؤكد أن الغوث الأعظم.

"...إنه كان يشتري العبيد ويعتقهم ويوصلهم إلى الله..." (ص٢٩)

ومن المناقب الأخرى أيضًا للغوث الأعظم أنه يستطيع كما يحول الأقدار، ويفكك تسلط البشر على البشر، فإنه يكشف عما يدور في خاطر الإنسان، وأن يحول السارق إلى قطب، وهو ما جاء على لسان حاله:

"... إن الغوث الأعظم كشف له، ما خطر بقلب السارق..وأنه أرشده إلى هداية الأحباب..وتوجه إلى الله لإصلاح باله... فجاء الخطاب إليهم، جعله قطبًا من الأقطاب، فصار السارق قطبًا بنظرة بلا ارتياب...."(ص ٢٩)

ويشير الكتاب الذي نحن بصدد تفكيك خطابه أيضًا، أنه إذا كان القطب الغوث يتمتع بقدرات تفوق قدرات البشر، فإنه في حالة ذكر اسمه ومحبته، يمكن للفاسق أن ينجو من سؤال القبر (ناكر ونكير)(*) وفي ذلك يقول:

"..إنه في زمن الغوث كان هناك رجل فاسق مصرّ على الذنوب ولكن تمكّنت محبة الغوث في قلبه....فلما توفي فجاءه منكر ونكير وسألاه من ربك ومن نبيك وما دينك؟، فأجابهما في كل سؤال بعبد القادر فجاءهما الخطاب من الرب القدير يا منكر ونكير..إنه في محبة محبوبي السيد عبد القادر.. فلأجله غفرت له ووسعت قبره لمحبيه وحسن اعتقاده فيه..." (ص ٢٩)

إنه نتيجة للمكانة التي يحظى بها الغوث عند الله، فإنه ينزل عليه طعامًا من السماء، وخاصة وإن كان في خلوة يتربص بها، وأنه يستطيع أن يميزها إذا ما كانت من عند الرحمن أم من عند الشيطان وفي ذلك يذكر:

"...إن الغوث الأعظم كان مرتاضًا أربعين يومًا، وكان لا يأكل ولا يشرب إلا الماء وقت الإفطار، حتى ينزل له الله شيئًا من السماء فيفطر عليه..فقبل تمام الأربعين بيومين انشق سقف الحجرة ودخل رجل وبيده اليمنى إناء من ذهب وسلسلته من ذهب أيضًا، وبيده اليسرى إناء من فضة وسلسلة من فضة مملوآن بالفواكه، فوضعهما قدام الغوث فسأله ما هذا فأجابه أتيت بهما من العالم العلوي لتأكل منهما..فقال الغوث أبعدهما عني لأن جدي ﷺ حرّم الأكل في إناء الذهب والفضة..فركن الرجل إلى

(*) يمكن أن نرى مثالا آخرًا على ذلك في موقع أخر من الكتاب، إذ عند حساب أحد مريديه في القبر لم يستطع أن يجيب الملكين عن ربه ودينه ونبيه، فأمر الله بعذابه، الا أن الغوث تدخل في ذلك، وأعلم الملكين بأنه يعرفه ويقتدى بالغوث، حتى كفا عن تعذيبه

الفرار.. وفي وقت الإفطار نزل من السماء ملك وبيده طبق مملوء من الطعام، وقال ياغوث يا أعظم هذا ضيافة الرحمن لحضرتكم، فأخذه الغوث وأكل منه مع جماعته وأصحابه وشكر الله..." (ص٣٠/٣١).

وبالاطلاع على منقبه أخرى من مناقب الغوث الأعظم، فإن هناك واحدة، تشير إلى أنه ليس في حياته فقط تبزغ كراماته وقدراته، ولكن أيضًا بعد مماته؛ إذ يقدم للبعض الإنابة ونسبهم وكيفية وصولهم إلى خالق العباد. ولتوضيح ذلك دعونا نطل على ما ذكره الإمام الغوث هاهنا:

"...إنه كان في مصر رجل راسخ الأعضاء وخالص الإخلاص في حق الغوث الأعظم ﷺ، وجزم في قلبه سلوكه في سلسلته الشريفة..فعندما انتقل إلى العراق وجاء إلى زيارة قبره وأدى آداب الزيارة، فظهر الغوث من مرقده وأخذ بيده وأعطاه الإنابة والنسب لسلسلته هو وثلاثمائة رجل بشرف الإرشاد وصلوا إلى خالق العباد..." (ص٣١).

ومع أن هناك مناقب تعمل على منح الغوث القدرة الفائقة، فإن مناجاته للرسول الكريم ﷺ، يجعله يستجيب له ويظهر له ما يطلب. فمن خلال طلبه لإمداد يد النبي له أثناء زيارته لمرقدة، فإنه بعد أربعين يومًا تحقق له ذلك.

"...إذ ظهرت يده ﷺ فصافحها وقبّلها ووضعها على رأسه ﷺ عنه...". (ص٣٢).

ومع أن طلبه قد لبى مع النبي ﷺ؛ إذ قام بتقبيل يديه، فإن هناك من يقوم بتقبيل يديه ورجليه، ليس فقط على صعيد البشر وإنما أيضًا على مستوى الأسماك ولسان حاله يذكر في هذا الصدد ويقول:

"...إن أهالي بغداد لم يروا يومًا سيدنا الغوث الأعظم ففحصوا عنه فرأوه على ماء دجلة، ورأوا الأسماك تجيء إليه فوجًا فوجًا وتسلّم عليه وتقبل يديه ورجليه..."

ويضاف إلى ما تقدم أنه نتيجة لموقعه المتميز بين الناس والأولياء والملائكة، فإنه يقود الناس والأولياء في الصلاة، فضلا عن أن حملة العرش يقتدون به وبأفعاله؛ إذ كلما يقوم بفعل أو دعاء أو تكبير أو تسبيح كلما رددوا وفعلوا ما يفعل، بل إن الله يستجيب له في حالة دعائه. وهذا ما نستدل عليه من التالي:

"٠٠إنه كلما كبّر الغوث تكبيرات انتقالات الصلاة كبّر معه حملة العرش، وإذا سبّح سبّح معه ملائكة السماء، وإذا مجّد خرج من فمه نور أخضر إلى العلى، وبعد الصلاة يرفع يديه للدعاء وقال اللهم٠٠لاتقبض روح مريد ومريدة لي إلا على توبة، والملائكة يؤمّنون على دعائه٠٠فجاء النداء من عالمه الطيب. أبشر فإني قد استجبت لك٠٠" (ص٣٥)٠

وإذا كان الله يستجيب لدعاء الغوث، فإنه أيضًا بسببه وبشفاعته للناس يغفر الله للناس وهو يذكر ها هنا ويقول:

"... إن طاووس اليمن (أويسي القرني) طلب الغفران لأمته من الله والدعاء لأمته٠٠ وعون الله أن يغفر لجميع الأمة٠٠فجاء الخطاب منه٠٠"أن ارفع رأسك، فقد غفرت لنصف الأمة بشفاعتك وأغفر لنصفها الآخر بشفاعة محبوبي الغوث الأعظم٠٠٠" (ص٤٦)٠

ونضيف إلى المآثر الأخرى التي ذكرنا ها قبل قليل، واحدة أخرى ترتبط بفعل ذكر الاسم في تخليص الناس من الفسق والتلوث الأخلاقي والديني أو حمايتهم من أي شر٠ لقد قام الغوث القطب بتخليص إمرأة من مريد أراد بها فعل الزنى، إنه حسب ذلك يقول :

"٠٠٠إن إمرأة حسناء صارت مريدة لحضرته وكان يعشقها رجل فاسق قبل أن تنتسب إلى حضرة الغوث، فراحت لحاجة لها إلى غار جبل، فعلم الرجل الفاسق برواحها إلى الغار، فراح وراءها وأراد أن يلوث ذيل عصمتها. فنادت باسم حضرة الغوث، وقالت الغياث ياغوث أعظم الغياث ياغوث التقيين الغياث٠٠٠ففي ذلك الوقت كان حضرة الغوث يتوضأ وكان في رجليه نعلان، أي القبقاب فنزعهما من رجليه ورماهما إلى طرف الغار، وقبل وصول الفاسق إلى مراده وصل النعلان إلى رأسه وصارا يضربان رأسه حتى مات٠٠ثم أخذت المرأة النعلين المباركين وجاءت بهما إلى حضرة الغوث وأخبرته عن حالها وما جرى لها٠٠٠٠" (ص٤٧)٠

وإلى جانب مآثره السابقة، هناك أيضًا مناقب أخرى تتعلق بقدرته على هداية الإنسان إلى ما يفقد منه، إنه بمجرد ذكر اسم الغوث علانية أو سرًا يستطيع الإنسان أن يصل إلى ما فقده، وهو بصدد ذلك يحكي:

"...أن تاجرًا انتظر خروج القافلة ليخرج معهم إلى التجارة، فلما خرجت القافلة حمل على ستة جمال سكرًا.. ففي أثناء الطريق غابت الجمال مع أحمالها فتحيَّر وتفكَّر وكان مريدًا للغوث ومعتقدًا في حضرته، فنادى بأعلى صوته يا سيدي عبد القادر..فوجد جماله مع أحمالها..." (ص٤٨).

ومثه منقبة أخرى يمكن أن نضيفها إلى قدرات الولي، وهي التي ترتبط بقدرة الولي أو شفاعته في رد حقوق ضائعة أو الحصول على ولاية مسلوبة من أحد أتباعه، وعن ذلك يقص لنا الغوث الأكبر ما يلي:

"...إن رجلاً من الأولياء، في عهد الغوث سلبت ولايته. فراح إلى أكثر الأولياء ولاية يتم له..فقالوا جميعا شفاعتنا منك غير مقبولة، رح إلى حضرة الغوث والتجيء إليه تنل رتبتك، فراح إلى حضرته والتجئ إليه فدعا الغوث إلى الله في حقه، فجاءه النداء من الغيب أن أكبر الأولياء دعا له فما استجبت دعاءهم، فأنت لا تدع له، فلما سمع هذا النداء أخذ سجادته وتوجه إلى الصحراء، ففي خطوته الأولى هتف هاتف الغيب ياغوث أعظم هو ومثله ألف رجل عفوت عنهم لأجلك، وفي خطوته الثانية هتف هاتف الغيب أيضًا هو ومثله ألفان..وفى خطوته الثالثة....هو مثله ثلاثة آلاف رجل..وقد عفوت عنه ففرح الغوث وشكر الله تعالى..." (ص٤٩)

وبجانب المناقب السابقة، هناك أخرى تتصل بخوارقه التي من خلالها يستطيع أن يتواجد في أكثر من مكان في وقت واحد، إنه لبى دعوة سبعين رجلاً دعوا الغوث إلى الإفطار معهم في رمضان في الوقت نفسه، برغم أنه لم يخرج من تكيته من تكيفه..وعن ذلك يشهد:

"...إن في يوم من رمضان دعاه سبعون رجلا بغير علم أحدهم بدعوة الآخر..فأجاب كل واحد منهم وأفطر معهم في آن واحد..فخطر في قلب خادم من الخادمين، كيف وأن حضرة الغوث ما خرج من التكية.." (ص٥٢)

وبالإضافة إلى ما تقدم يمكننا أيضًا أن نقدم منقبة أخرى ترتبط بإيصال الجماهير الفقيرة من الناس إلى الله، خاصة في تحول معادن الناس وأفئدتهم لمجرد النظر إليهم. وإضافة إلى ذلك، أنه تقابل مع النبي ﷺ على المنبر وفي ذلك يذكر:

"... إن الغوث كان جالسًا على المنبر يقوم بالوعظ فنزل بسرعة إلى المرفاة الأخيرة، فوقف قائمًا متواضعًا واضعًا يدًا على يدٍ، وبعد ساعة رقي المنبر وجلس مكانه واشتغل بالوعظ. فسأله بعض الحضور عن هذه الكيفية فقال رأيت جدي ﷺ جاء وجلس على المنبر فتأدبت في حضرته... فلما قام وراح أمرني بجلوسي في مكاني وبوعظ الناس..."

وباستطاعة الغوث أيضًا أن يمنح المرأة التي لا تلد أولادًا؛ إذ يُغَيِّر ما كُتب لها في اللوح المحفوظ. لقد استطاع الغوث أن يجعل إمرأة لا تلد بعد أن كانت عاقرًا، تنجب سبعة أطفال ذكور، ثم بعد ذهاب اعتقادها في الغوث يضيع ما تحصلت عليه بفضل دعائه لها . ولكن بعد أن عادت وأسلمت الاعتقاد في الغوث مرة أخرى أحيا إحياء أولادها. وهنا يذكر الكتاب ما يلي:

"... جاءت إمرأة ذات يوم إلى حضرة الغوث التمّست من حضرته الدعاء ليعطيها الله ولدا، فراقب وشاهد اللوح المحفوظ فلم ير لها ولدًا... فسال الله أن يعطيها ولدين فجاءه النداء من الله ليس لها ولد مكتوب.. فأعطاها الغوث ترابا علقته في عنقها كالتعويذة فأكرمها الله بسبعه ذكور.... ولكن بعد فساد اعتقادها في الغوث مات أولادها. ثم بعد أن جاءت إلى الغوث باكية وقالت ياغوث أغثني. رجعت إلى بيتها فوجدتهم أحياء.." (ص ٥٤)

وبيد أن الغوث الأعظم يتحكم في مصائر الإنس، فإن الجن أيضًا يكون تحت طاعته إذ يكون هو شيخ الإنس والجن. وبمقتضى ذلك فإنهم لايصيبون الإنسان بالأذى الا بإذنه، بل هم سيظلون تحت طاعة خلفائه ومريديه. وعن ذلك يدفع بالتالي:

"... إنه بعد سيدنا سليمان كانت الحية والشياطين مسلّطة على الخلائق فتفكر يوما أن الناس في عهدى يتضررون من الحية والشياطين بتسليطهم على العباد وإذيائهم.... فكيف يكون حال الخلائق بعدى فهتف به هاتف الغيب أنى اختمّ النبوة في أخر الزمان بحبيبى محمد صلى الله عليه وسلم، ويجيء رجل من نسله وسلالته مسمى بالسيد عبد القادر تكون الحية والشياطين تحت حكمه وطاعته وفي حبسه... ويرجفون من مخافته، فإنه شيخ الإنس والحية والملائكة وهم الآن في طاعة خلفائه ومريديه..."
(ص٥٥-٥٦)

وفى تعيين رتبة المريدين للقطب الغوث، فإن الكتاب الراهن يوضح وفقا لطبيعة هذه المنقبة، أن مريدى الغوث الأعظم يفوقون في مكاناتهم أي مكانات أخرى، وأن مجرد ذكر اسم الغوث أو التوسل باسمه من قبلهم يجعل أعداء المريدين يرتعدون، ويصابون بالعمى بل وتيسر سير أعماهم. وعن ذلك نكشف:

"...إن من خاف قاطع الطريق، فيأخذ من الأرض ترابا أسود ويذكر عليه اسم الغوث وينفخ على التراب، ويرمى ذلك التراب إلى طرقهم..أو في أعين الأعداء فيعمى الله أبصارهم ويقهرهم...ومن تحير في أمر وتوسل إلى الغوث يبدل الله عسره باليسر ويخلص من العجز ويناله فرح وسرور..."

ثانيا : في تحليل الخطاب

تعكس كل فترة تاريخية نوعًا معينًا من الخطاب والمعرفة التي تميزها، إذ من خلال نسقها الاركيولوجى يتم تاليف كل قواعد البنية التي تحدد شروط وجوده، وباعتبار أن هذا النسق يمثل الوحدة التحليلية الأولى التي من خلال ولادته يمكن النظر إلى العالم، فإن المجال الذي يلعب فيه الخطاب ومن ثم المجاز والتشبيه دورًا جوهريًا، يتضح من خلال القيمة التي يحملها، فضلا عن أن المعرفة العميقة تظل أساسًا محوريًا في الخطاب، وهو ما يجعله مدركا لذاته ويكشف عن وجود معاني جديدة، وهو ما يتضح من خلال العلاقة اللسانية والوجود، اللذان يكشفان عن الوحدة بين المعرفة والوجود، ومن ثم يجعل اللسان هو المجال المعرفى والوجودى الذي يسمح للفكر بالتجلي. إن ما يسمى باللسان الأنطولوجي – الوجودي، الذي فيه ترتبط ممارسة الفاعلية المعرفية للسان بالمجال الذي يظهر به، يجعلنا أمام نوع من اللسان التواصلى أو الاجتمَاعي الذي يعبر عن فاعلية الخيال سواء لدى المتكلم (المخاطب) أو السامع (المتلقى)، والذي من خلاله يلعب الفهم دورًا محوريًا في عدم إخراج الكلام الا مع إحداث التخيل ذاته، فضلا عن جعل الوجود الحسي خيالا منقولا من خيال مدفوع إلى خيال مأزوم، وهو ما يرتكز بالأساس على التأويل الخاص والإبداع لإظهار ما ليس فيه أو ما هو غائب[1].

إنه حسب ذلك فالخطاب الذي عرضنا له يعد شكلا من أشكال التعبير عن تجارب عرفانية ووجدانية له توجهات إيديولوجية ومضامين فلسفية، فضلا عن كونه

---

[1] محمد الامرانى، اللسان والفاعلية من خلال التجربة الصوفية الإسلامية مجلة الطريقة البوشيستية، العدد ٨، في:
http://www.boudchichia.net/6-8htm

يعبر عن وجود تناقض جوهرى لحقيقة المقدَّس، وبالتالي يغير ما هو مالوف في الدين، ويعطل العملية التواصلية. إن البناء الرمزي للغة الخطاب تشكل حائط صد بين القارىء وبين النص، وهو ما يفرز نوعا من التشوه للرؤية المعرفية التي تركز وحسب على الضمنى أو الباطنى، و تجعل التخيل امرًا قائمًا.

وباعتبار أن تحليل الخطاب لا يتعدى الخروج عن العلاقة القائمة بين النص والسياق، فإن تيمات أساسية في الخطاب الراهن تساهم في إحداث خلخلة في السياق الموجود لعلاقة الإنسان بالله، وهو ما يجعل الخطاب وسيلة للتفاعل مع الملأ الأعلى أو المقدَّس من خلال ردود أفعال جوانية تعطل دلالات التفاعل الحقيقي بين النص والمتلقى. إن الإحساس بالعبارة في إطار الخطاب الراهن، يجعل مثل هذا الحكي نوعًا من الحكي الميثى أو الرُؤى الأسطورية التي تتجاوز الواقع لكي تندمج فيه الخيالات(٢). والمتابع أيضًا للخطابات التي تصدت لقداسة الأولياء، يجد إنها تحمل غلوا في الوصف، أو قل إنها تمتنع عن وجود ضوابط لها، فهناك من يضع للولى القدرة على علم الغيب وعلم حضور وإحاطة وعيان، أو

" .. الإحياء أو المميت.." "....أنا أحيي وأميت وأخلق وأرزق..."

أو أن هؤلاء الأولياء مع الله أحوالا ومقامات لايسعها ملك مقرب ولا نبى مرسل، أو أن يقول الولي عن ذاته

" .. إنه هو الذي خلق السموات والأرض والبروج، وخلق ما فيهما وما بينهما وما تحتهما..."

أو انه يعلم من يموت ولا يموت الا باختياره، وأنه يعلم كل اللغات ويتكلم بها، وأن الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم وسلامه، استجيب هم عندما توسلوا واستشفوا بهم، لذا فإنهم أفضل من الأنبياء، وإنهم معصومون مطهرون من كل دنس، وإنهم لا يذنبون ولا يعصون.(*)

---

(٢) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دار التنوير ط١، بيروت ١٩٨٣

(*) رواد العسوسى، حبه بركة: الأولياء بين القداسة والإزدراء، الوطن (جريدة) الكويت، الأربعاء ٢٠٠٥/٧/٦. وهناك من يرى عكس ذلك إذ يقرون بأفضلية الأنبياء على الأولياء راجع في ذلك: محمد عابد الجابرى، بنية العقل العربى: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة / بيروت،١٩٩٦، ص ص ٣٤٨-٣٥٢.

إن المتابع أيضًا للخطاب الذي عرضنا له، يستطيع أن يستدل على أن المعرفة المرتبطة بالأولياء وصفاتهم، ما هي الا معرفة غير مباشرة تحتاج إلى براهين، إذ تتجاوز العقل والحواس، وهو ما يجعل للولى قدرة فائقة في التحكم في العالم وبقائه، وهو الذي دفع "ابن عجيبة" أن يذهب إلى أن تجلى الله على أوليائه بكبريائه وقدرته وعلمه المحيط، يجعل الولي متمّاهيا مع الله في كل صفاته وقوته وأفعاله وعلمه الذي وسع كل شيء.

إنه حسب ذلك فالولي مما يتمتع به من صفات وقدرات، فهو يتحكم في الأمور برمتها، ومن ثم يجعل أفكارهم ورؤاهم تتأسس على قاعدة الخيال والأسطورة، تلك التي تلعب فيها الدلالات والرمز دورًا محوريًّا في تجسيد الأحلام الجمعية، وتفعيل الكرامات في إبراء العلل والأسقام، وإشباع الاحتياجات الغريزية التي تنتج عن تفاقم الأحوال الاقتصادية والاجتمَاعية.

وإن كان للولى قدرة فائقة على حسب ما أوضحنا قبل قليل، فإننا نكون بصدد نوع من الكرامة تتجسد في الأمور الحسيه والمعنوية، مثل الكلام على الخاطر بالمغيبات الماضية والكائنة الآنية، والأخذ من الكون، والمشى على الماء، واختراق الهواء وطى الأرض والاحتجاب عن الأبصار وإجابة الدعاء في الحال ناهيك عن التسلح بالالهام.

إننا حسب ذلك كله فإننا أمام خلص المؤمنين الجدد الذين يقومون بتدبير شؤون الكون، في إطار ما يسمى بالديوان الذي فيه يتم الاجتماع االيومي بغار حراء، ويحضره جميع الأولياء الأحياء والأموات من مشارق الأرض ومغاربها وهو على حسب ما يذكر التسترى:

" ... مامن ولى لله صحت ولايته الا ويحضر إلى مكة في كل ليلة جمعة ولا يتأخر عن ذلك..."

وحرى بنا أن نشير إلى أن الديوان الذي أشرنا إليه (توًا) يتحكم في العوالم السفلية والعلوية، ويتكون من سبع دوائر متحدة المركز، لكل دائرة فيها صفًا، وأصغر الدوائر فيها تسمى قطرًا، ويكون وصفها كالتالي:

يجلس القطب الغوث في صدر الصف الأول، ويجلس الأربعة الأقطاب عن يمينه، وهؤلاء جميعا يتبعون المذهب المالكى، وعن يسار هذا القطب يجلس ثلاثة أقطاب أخرى يمثلون بقية المذاهب الأخرى. وفي مواجهة الغوث يكون هناك وكيل من المالكية، ولا يتكلم الا مع الغوث وينوب عنه في كل شيء. ويتبع كل قطب من الأقطاب السبع مجموعة

أخرى يخضعون لإرادتهم، ويكون اجتماع هؤلاء جميعا في الثلث الأخير من اليوم، واللغة التي تسود هناك هي السريانية، الا في حالة حضور الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ تكون العربية هي السائدة. ومع أن هذا هو وضع الاجتماع اليومي، فإن هناك اجتماعا سنويًا يحضره جميع الأنبياء مثل إبراهيم وموسى عليهما السلام، ويكون موعده في ليله القدر ويحضره الملأ الأعلى من الملائكة المقربين وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم، وأصحابه المقربين والخلفاء. وعلى الرغم من أن الغوث يتحكم في العالم، فإن الأقطاب الأربعة يمسكون بالأركان الأربعة للعالم، وهم يؤمَّرون بأمر الغوث. كما يوجد أيضًا ما يسمى بالإبدال السبعة الذي يتحكمون في القارات السبع، ثم نجد ما يطلق عليهم بالنجباء الذين يقبضون على أمور المدن.

وحيث إن ما سبق يمثل الطرح الفلكى الجغرافى لنمط الولاية، وهو ما يوضح سيطرة الولِي على مركز محدد من جغرافية الأرض، فإنه يعكس أيضًا مرتبة كل ولى ومنزلته ومكانته ووظيفته، تلك التي لا تنفصل عن موقعه في الكون، ذلك هو عين ما أشار إليه أيضًا (ابن عربي) في تلمسه لمنازل الأولياء، فإنه بالأحرى يستند إلى ما أشار إليه (السيوطي) عن (أبي هريرة) الذي أشار إلى سبعة يحفظ الله بهم سكان الأرض، هم ما يطلقون عليهم في أدبيات التصوف "بديوان الأولياء" الذي يضم القوى الفاعلة في الكون.

والواقع أن تصوير "ابن عربى" لطبيعة القوى الفاعلة للكون، جعله يقرر تصويره أيضًا لجغرافية العالم الروحي، تلك التي تتوزع بين الأنبياء الأربعة: إدريس عليه السلام وهو القطب، والإمامان هما عيسى والياس عليهما السلام، والوتد الرابع هو "الخضر" عليه السلام، وهؤلاء جميعا هم ما يطلق عليهم بالأوتاد الأربعة الذين يشبهون الجبال للأرض، إذ يسكن الجبل الأرض فلا تَمّيد، فإن الله بهؤلاء الأربعة يحفظ الجهات الأربع: الشرق والغرب والجنوب والشمال.

وبجانب هؤلاء الأوتاد، هناك ما يسمى بالإبدال الذين هم سبعة يحفظ بهم الله الأقاليم السبعة، أي الأقاليم المناخية السبعة، وكل بدل منها على قدم نبى من الأنبياء، الأول يكون على قدم إبراهيم، والثاني على قدم موسى، والثالث على قدم هارون، والرابع على قدم إدريس، والخامس على قدم يوسف، والسادس على قدم عيسى، والسابع على قدم آدم عليهم جميعا السلام وفي هذا السياق ينوب عن الأوتاد الأربعة ولى.

ويأتي بعد القسمة السابقة ما يسمى بالنقباء، وهم إثنا عشر نقيبا في كل زمان، وهم يأتون على عدد أبراج الفلك، إذ يكون كل نقيب خاص ببرج محدد، وبعد ذلك يأتي النجباء وهم ثمانية، ثم يأتي ما يسمى بالحواريين وهو واحد في كل زمان، ثم ما يطلق عليهم بالرجعيين وهم أربعون شخصا في كل زمان.

إن المتابع لطبيعة الأولياء يجدهم بالرغم من قيامهم بمهمة إنسانية عبر نموذج إنساني، فإنه يعي بسهولة إنهم يحذون حذو الآلهة والأبطال والأجداد الأسطوريين. أي أن الإنسان المتديِّن يريد أن يخلع على ذاته غير طبيعته الإنسانية البسيطة، فباعتباره غير معطى، فهو يصنع ذاته ويخلع على نفسه قربا من النموذج الإلهي، ذلك الذي يجعلنا نرى أن الإنسان الدنيوي مثل بإعجازات النبوة وواع بالتاريخ المقدَّس. إنه على المستوى البشري، يمنح لنفسه الأساطير عبر غير البشري، لكي تكتمَّل ذاته ويصبح فوق إنساني. إنه بذاته فهو على الدوام يمثل الإنسان الكلى الذي يعمل على استعادة الزمن المقدَّس الذي قام فيه الله بكل شيء، أو قل إنه من خلال خيالاته وضلالاته حاول الخروج عن هذا الزمن ليعبر عن ذاته، أو عن زمن البشر في إطار الخوارق.

وباعتبار أن النص الحالي يمثل مرجعية خاصة تتصل بمناقب الأولياء، فإنه في الوقت عينه يعد قائمة للتوجه إلى الواقع من خلال لحظة تاريخية محددة، إذ من خلال مكان وطبيعة المجتمَع وسماته وظروف تحولاته يظل حركة في ربط القيم بمحيط دائرتها الا وهي المصدر الإلهي. ولما كان الحاضر هو آنيه الحضور، والله هو الكلية الزمنية التي تصل الحاضر بالماضي بالمستقبل، فإن الحضور الإيجابي هو الحاضر الذي يحفظ ثروة الماضي في خزانة المستقبل، ويسعى إلى التئام الماضي مع المستقبل بالاندفاع نحو الحاضر. إنه خلال الماضي يتم تثبيت المعاني بدلالة الفعل والعمل، وهو ما تمَّ فعله في ضوء الخطاب الراهن أن ينفى المقدَّس بالدنيوي من خلال العقل، و كسره لنموذج التبعية، ومجاوزة العوامل التي تفرض العبودية، وامتلاك الفعل للتصدى لمحاولات هدم إنتاج القوة، وتوظيف الإمكانات الروحية في الفضاء المعرفى الذي يمثل وجوداً للنص. إن انفتاح النص على الوجود يجعل معاني النص تتدلى من الشعور والخيال وليس من الوجود ذاته، وهو ما يجعلنا بصدد محاكاة إنسانية ورمزية تشبه إلى حد كبير لخروج الإنسان من الجنة. إن الانعكاس الذاتي لتجسيد الذات الإلهية، يجعل المخزون المعرفى ها هنا ذا تكوين مخل، بينما النص يتمتع بفعالية وحرية، وبالتالي يتناقض مع الحقائق النهائية. أي أن النص في وجوده الموضوعي ليس وجوداً محايداً، وهو ما يجعل الجدل يحيق بشفراته. إن ذلك كله

يجعلنا وحسب أمام تحديات ذاتية تكشف أعماق وجود الذات الإنسانية، التي تفضح رغباتها وطموحاتها، التي من خلال استبطان الواقع حاولت أن تتجاوز واقعها، لكي تحل دنيويتها محل القدسي وتصل إلى أبعد الحدود التي صاغتها لنفسها.

وإذا كان النص يحيل المقدَّس على الدنيوي، فإننا أيضًا نكون في سياق تأييد لفكرة الكل في واحد، تلك التي تعنى إئتلاف المختلف، وهي الفكرة المحورية الثانية في وعي الإنسان. أو قل أن النص هنا يسعى ويجاهد إلى التأصيل الإلهي في الذات الإنسانية أو بعبارة أخرى، أنه يدعى التشبه بالإلهي أو تاليه الإنساني عن طريق نوع من الاتحاد. والواقع أن محاولة التمَّاهي هذه ليست جديدة علينا، إذ قدم التاريخ صورة لها منذ قديم العصور مع كتاب الموتى، وعبادة الاله والإمبراطور بوصفهما واحدًا من الآلهة إلى سفر الطوفان السومري والبابلي والهنود الحمر وسفر التكوين، ووصولا إلى الأدب الصوفي، ذلك الذي ينصح عن فكرة التناص التي تتماذج مع المعاني القائمة في الإدراك وتجميع كل الأفكار المحورية في نص كلي جامع. إن النص هنا يتجاذب مع تاريخ العقل والوجدان، ليتعدى الآنية المباشرة لمادة الواقع القريب وتخطى عتبة الملموس لعقلنة الرمز والخيال للتأكيد علي جدلية الوعي واللاوعي الإنساني، الذي يكشف عن حضور الشيء ونقيضه، أو المطلق والنهائي مع الدنيوي أو الإنساني.

إنه في إطار كل ما تقدم، فإننا يمكن أن نخلص من خطاب الأولياء ومناقبهم إلى ما يلي:

١- إن الخطاب الحالي يقوم بإحلال ذات صاحبه محل الله؛ إذ يرد إليه كل ما يقع في العالم، وفي هذا الإحلال يتم تلقائيًا نفي الإنسان، كما يتم الغاء القوانين الطبيعية والاجتمَاعية ومصادرة أية معرفة لا سند لها من خطابهم الخيالي أو الميثي.

٢- إن الخطاب الغوثي يرد كل الظواهر (الطبيعية والاجتمَاعية) إلى علة واحدة، ذلك الذي من شأنه أن يعود إلى الحاكمية الإنسانية بوصفها مقابلا لحاكمية (الله) وهو ما يكون أحد المنطلقات الأساسية في خطاب الأولياء ليساهم في الهجوم على النص الدِيني المقدَّس. بخلاف نظرة النص المقدَّس الذي يرى أن الله هو خالق الخلق ومالك الملك وبيده الأمر والخلق والمحيط بكل شيء، والمحصل لكل أمر، وعلام الغيوبات.

٣- إن الخطاب الراهن يسعى إلى التوحيد بين الفكر والدِين ويرد الخطاب إلى مبدأ واحد، ألا وهو المنهج المعرفي الإنتقائي الذي لا يرضى إلا أن يكون الإنسان هو

الغاية وهو الهدف وهو النهاية في هذا الكون، ناهيك عن امتلاكه للحقيقة والمعرفة، وبالتالي لا يقبل الخلاف في الرأي وطبيعي أن التوحيد بين الفكر والدِين يقود إلى التوحيد بين الإنساني والإلهي، ويخلع القداسة على الإنساني والزماني، ولا يهدد البعد التاريخي؛ إذ لا يفصل النص عن زمانه، بل يسعى بطريقة غير مباشرة إلى استمراره، وهو ما يقصده بوصوله إلى الصفات الإلهية.

٤- إن استناد الخِطاب إلى نصوص قديمة وأساطير وحكى تتمَتَّع بصفات القداسة، وتساهم في تعميق اغتراب الإنسان، ناهيك عن تأسيس النصوص الدِينية البشرية، وتحويل النص الدِيني من كونه نصًا إلهيًا، إلى نص إنساني، ويسي الفهم فيه مرتبطًا بالتسليم والإذعان دون مناقشة.

٥- وإذا كان النص الدِيني يرتبط بنبي أو مرسل، فإن النص الحالي لا يرتبط بذلك؛ إذ يفوق الولي النبي وحتى من خلق النبي. إن جعل الدلالة من داخل البنية اللغوية للنص، يفيد في إزاحة المقدَّس لكي يتربع الدنيوي بدلا منه.

٦- باعتبار أن النصوص أبنية لغوية فإن اللغة لا تتخاصم مع دلالتها وهو ما يرتبط بتوضيح علاقة الإنسان بالله. إنه في إطار الثقافة السائدة للأولياء، فدلالة المفهوم أو المصطلح تعبر عن طريقة لفهم وتأويل النص، وهو ما يجعل خطاب الأولياء يستند إلى التأويل المجازي للنصوص برغم تركيزهم في الوقت نفسه على العبودية.

وفي ختام هذا الفصل، وفي ضوء ما طرحه الخطاب الراهن -وعلى حسب جاكسون- فإن نظام الكلام يوضح أن اللغة أداة فعَّالة في صياغة الفكر، وهو ما يجعلنا بصدد نوع من نظام الخطاب الأبوي الذي يستند على التلقين والامتثال والطاعة والإذعان والاستظهار وتقديس الماضي وتقديس النص، ذلك الذي يلعب فيه الأولياء بطولة فردية ليمارسوا سيادتهم الميثية واستقلاهم الطقسي.

وبعيدًا عن ذلك، فإن نظام الكلام ها هنا يكون إنتاجًا ملفوظًا، ويفتح الأبواب أمام غير المباح، ليكون طريقًا مفتوحًا للبوح، الذي يكون ممنوعًا أبويًا وسماويًا وأرضيًا. إن الطبيعة العقائدية بأن للغة ذات الطابع الدِيني والأبوي الصارم، يجعل التفكير بذاتها -أي قدرتها على فرض أنماطها وبناها على كل الصياغات اللغوية- هي اللغة الجاهزة

التي يتحول بها الأسطوري إلى إيديولوجي، ويعتمد على البذخ البلاغي الذي من خلاله يتحول المجاز إلى نموذج ذهني وممارسة اجتماعية وثقافية[٣].

وطبيعي أن هذا النموذج يستند إلى عملية اتصالية لا تبدأ كما هي الحال في النموذج القدسي من أعلى إلى أسفل، وإنما من أسفل إلى أسفل؛ إذ يستبدل الأسفل بالأعلى ليكون نموذجًا أبويًّا سلطويًّا تتوه فيه الماورائيات وراء النموذج المؤنسن ليكون هو كل شيء، أو هو إله صغير يمشي على الأرض ويأكل من فتات الأرض وكلماته نافذة، ويخضع له كل شيء.

---

[٣] هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٤، ص٢٤٦

الفصل الخامس

تطور أحوال القَدَاسة

فى مصر

مقدمة

ارتبط الإنسان بالدِين منذ أن وجدَ على سطح الأرض؛ إذ اقتحم وسيطَر على جميع مناشطه، وبات عنصرًا مؤثرًا في العلاقات السياسية الاجتمَاعية الثقافية. أو بمعنًى آخر سيطر الدِين على حياة ونشاط الإنسان القديم، وشكَّل قوة تأثير واسعة، تمظهرت بقوة في تفسير ما هو محيط به، ذلك الذي جاء ممزوجًا بالرغبة أو الرهبة أو المنفعة أو الخيال، وهو ما جعله يسعى إلى استرضاء الآلهة والمعبودات عن طريق القرابين. لقد كان الدِين في مصر من كل جهة، وفوق وأسفل كل شيء، وفي كل مرحلة من مراحله يشكل طبيعة الذات وتصرفاتها، ذلك ما نراه جليًّا بدءًا من الطوطمية إلى اللاّهوت إلى الأدب إلى نظام الحكم، وهو ما يجعلنا نصدِّق على أن الدنو من فكر العالم المصري القديم، يفرض ضرورة الاطلاع على المعتقدات الدينية والفلسفات الإلهية التي هيكَلت كيان ووجدان المصري القديم، بدءًا من الملك الفرعوني حتى راعي أو زارع أرضه.

فإذا كانت مصر الجغرافية هي هبة النيل، فمصر التاريخية هي هبة الدِين الذي شكل بمكوناته المتعددة العقيدة التي توضح عنها معابد الفراعنة وكنائس المسيحيين ومساجد المسلمين، وهو ما طبع على الشخصية المصرية و صاغ علاقتها بالإله، وسطرتها الجلود الرقيقة والأناجيل والقرآن. إنه حسب هذا التصور فإن الدِين كان يمثل منذ الفراعنة دافعًا قويًّا إلى التفوق والإبداع، تجسد في البحث عن الخلود بعد الموت، ونسج طبيعة العِراك التاريخي بين الرومان والمسيحيين الشرقيين، ومنح مصر الهوية العربية الإسلامية، ناهيك عن دمغ الشخصية المصرية في العصر الحديث بالطابع الدِيني. ولما كانت الشخصية المصرية متديِّنة الطابع، فإن الدِين يمثل الرافد الرئيس للثقافة السياسية والاجتمَاعية، وساهم في نشر بعض القيم السلبية والأسطورية والخنوع الذي يطبع على الدوام ملامح المجتمَع الهيدروليكي (النهري) أو نمط الاستبداد الشرقي (النمط الأسيوي للإنتاج)، الذي يسم علاقة المصريين بحكامهم وآلهتهم التي تسطر دون مراء ظاهرة "السيد المطاع والعبد المطيع" [(١)].

وطبيعي أن سيطرة الدِين على الشخصية المصرية وطبعها بطابع محدد، ساهم في وجود أنماط معينة من التديُّن، تمظهرت فيما يلي[(٢)]:

أولاً: إن الـدين يتشـعب إلى مجموعـة مـن العناصـر (الاعتقاديـة والأخلاقيـة والتفاعلات) وهي التي تتباين من فرد إلى آخر.

ثانيًا: إن التديُّن كمـا يلعـب مـن الناحيـة الشعورية دورًا مهمًـا، فإنـه لا يمكـن أن نغفل العامل اللاشعوري عنه.

ثالثًا: تتعدد مستويات التديُّن بتعدد الخبرات اليومية وطبيعة الوجود المعاش.

وإذا كانت المظاهر السابقة هي التي تُهيْكـل أنمـاط التـديُّن، فإننـا نجـدها تتـوزع بين ثمانية أنـواع رئيسـة هـي: التـديُّن المعـرفي وهـو الـذي يتمثـل في معرفـة أحكـام الـدين وحسب، ثم التيار العاطفي المرتبط بـالعواطف الخارقـة نحـو الـدين، ثـم التـديُّن السـلوكي الذي يرتبط بالطقوس وأداء العبادات، والـدين المصـلحي الـذي مـن خلالـه يـتم اسـتغلال الدين لتحقيق مآرب خاصة، والدين التفاعلي الـذي يبحـث عـن إشـباع الاحتياجـات دون حساب لما يقع بين الحلال أو الحرام، والدين العصابي وهو الذي يقترن على الدوام بـالخوف أو الشـعور بالـذنب والـدفاع ضـد القهـر والإحبـاط والهـروب مـن مواجهـة الواقـع القـائم، والتديُّن المرضي الذي يصاحب عمليات التخفيف من حدة التـدهور والـدفاع عـن الـذات، والتديُّن الصوفي وهو الذي يرتبط بالدخول في أحدى الطرائق التي دائمًا مـا تنشـد التقشـف والزهد والبعد عن ملذات الحياة اليوميـة، والتشـديد علـى الحركـات والطقـوس فحسـب، وهذا ما سوف نحاول الكشف عنه في تناولنا لديناميات الدين في المجتمَع المصـري وتـأثيره على طبيعة التديُّن والشخصية المصرية.

أولاً: الدين في التكوين الاجتماعي المصري

تحظى دراسة الظاهرة الدينية بمكانة متعاظمـة بـين مختلـف الفضـاءات المعرفيـة، نظرًا لاتشاجها بروابط فكرية مع النظريات والفلسفات والتصـورات الميثولوجيـة، ناهيـك عن ارتباطها بدراسة المعتقدات والطقوس الدينية. إن خضـوع الـدين للدراسـة والبحـث فرضـته طبيعـة الظـاهرة الدينيـة ومواقـف الإنسـان منهـا، فضـلا عـن ارتباطـه بالجانـب المقدَّس الذي يُغلِّف بسياج من المحرمات.

وبشكل عام، شكلت الحياة الدينية في مصر ملمحًـا مهمًـا انعكس بشـكل قـوي علـى كـل مفـردات الحيـاة الاجتمَاعيـة، ذلـك مـا أشـارت إليـه كـل الأدبيـات والدراسـات والبحوث السـابقة. فعلمـاء الآثـار أفـادوا بـأن نظـام الملكيـة يـرتبط بشـكل وثيـق بحقـوق الآلهة، وهو ما يعني أن ملكية الدولة العامة لقُوى الإنتـاج لم تنفصـل عـن الملكيـة المقدَّسـة

ثم حذا فيها حظر الملكية على الأفراد. وتحكي الوثائق التاريخية أيضًا، أن ذلك هو ما عززته المراسيم التي منحت المعابد والأراضي إما للفرعون الإله أو للكهنة أو حاشية الملك والبيروقراطية، من أجل إقامة الشعائر الخاصة المستمدة من حكم الآلهة(٣).

وإذا كنا ها هنا نهتمّ بدراسة الظاهرة الدينية تاريخيًّا، في المجتمَع المصري، فإنه ينبغي لنا ألا نبعد عن عالم الخيال المصري الذي حاول أن يكيف ديانته من خلال تعدد الآلهة، التي كانت تظهر كأساطير تولد ثم تموت. فمفهوم الآلهة يأتي في إطار التاريخ كصورة ومرآة لتصور المصريين الذين عبدوا آلهتهم دون طائل. وفي ثنايا قيامهم بتعبد لا نهاية له، قامت الآلهة بهجرة الأرض لكي تعود مرة أخرى إلى السماء؛ إذ لم يبق للمصري إلا عبادة الأساطير.

إنه في إطار الثقافة المصرية تأتي صورة الآلهة من الخيال لتجسيد القوة المنتشرة في العالم؛ إذ تأتي على هيئة أشخاص صورهم الآلهة، وهذا هو عين ما ذكره (بتاح) في وثيقة (منف) الدينية؛ إذ يقول:

"... لقد خلق الآلهة وأنشأ المدن وأشرف على قرابينها، كما نظَّم معابدها وقدم أجسامهم المرئية طبقًا لرغبتها... وهكذا سكنت الآلهة في أجسامها المرئية وفي كل نوع من أنواع النباتات وكل أنواع الحجارة، وفي كل نوع من الأنواع الطينية، وفي كل شيء نبت على سطح الأرض، يمكن بواسطتها أن تتجسد الآلهة..." (٤).

ولئن كان البشر قد اخترعوا الآلهة، فالعكس ليس صحيحًا أيضًا؛ إذ أن البناء الخيالي الذي وضعوه لفهم وتفسير الكون، يأتي من خلال فهمهم بأن إله الخلق هو الذي خلقهم وصوَّرهم جميعًا. إنه حسب هذا الفهم فقد صور البشر آلهتهم بصورة مجازية؛ إذ باتت التماثيل أيضًا صورًا لها. إنه على هدى هذه الطريقة، فإن الفرعون الذي تسلم الوظيفة الملكية، كان يتصرف باعتباره بشرًا، أو أنه ابن الآلهة والصورة الحية لهم، فضلا عن أنه أداة للعبادة المملوءة بالمجازات (٥).

وحيث إن التاريخ الاجتماعي المصري قد عرف المجاز الذي خلق التعدد في الآلهة، فإنه أيضًا عرف مظاهر متعددة عبَّرت عنها الصور الرمزية التي اتخذت من الحيوانات والطبيعة رمزًا لها. لقد اخترع المصريون صورًا للإنسان على هيئة الحيوان أو أجزاءً من أجسادها، وهو ما تعاكس مع الديانة الرومانية التي جاءت بالإنسان في صورة

الآله. وإذا كانت الديانة المصرية قد تماهت مع ما عرفه الهنود، فإن ذلك تفرضه الطبيعة والبيئة التي عاشوا فيها.

ولما كانت صور الآلهة المتعددة التي عرفها التاريخ المصري، تعد علاقات بارزة تجلى بها الإله للبشر، فإنه يجدر أن نشير إلى أن الحيوان لم يُعتبر إلاهًا، وإنما هو انعكاس مجرد كان يحدث، لأن الجوهر الإلهي قد تجلى أو تجسد فيه وحسب، ذلك ما جعلهم فيما بعد يصورون الآلهة في الأرض على هيئة تماثيل مختفية في المعابد، أو على هيئة حيوانات مقدَّسة تلقي بدائل على طبيعة الإلهي وفق ما ينسج حوله من أساطير.

ولا يفوتنا الإشارة هنا أنه في مواجهة الآلهة التي عرفها المصريون، فهناك ما يسمى بالتقوى الشخصية التي من خلالها استطاع الإنسان أن يشكل علاقته مع الإله بعيدًا عن المعابد الرسمية، وهي التي نطلق عليها الآن بالشعبية. لقد عرف المصري القديم ما يسمى بالتقوى أو الورع الشخصي الذي من خلاله تمَّ توشيج العلاقة بين الإنسان الفرد والإله(٦).

وبيد أن أية ديانة ترتبط بأسس عامة للعقيدة والعبادة، بمعنى أنها تقيم مجموعة من المعتقدات التي ترتبط ببعضها البعض مع فكرة الإله، فإنه في الديانة المصرية القديمة كان الاعتقاد لا يشكل الأساسي بالنسبة لها؛ إذ كانت العبادة هي التي تهيكِل وجودها، وهو ما نراه جليًا حسب البيئات المحلية الداخلية، التي دفعت إلى وجود أنماط تتسم بالتناقص. إنه وِفق ذلك، فإن العقيدة ها هنا تأتي بمثابة تفسيرات خاصة تتباين بتباين الأماكن والأوساط والشخصيات، بل وتخضع لتنظيم الحاكم الإله الذي يمايز بين ما هو عملي وما هو كوني، أو أنصاف الآلهة الذين عرفتهم هذه الفترة(٧).

وفى إطار القسمة السابقة، فعلى صعيد الآلهة المحليين، فإننا نجدها تضم ما يلي:

١- **آمون**: هو إله طبيعة عاصمة الدولة من الأسر (١١-٢١)، وكان اسمه يشير إلى مفهوم الخفي؛ إذ كان إلهًا لمعبد صغير في (أرمنت) قبل الأسرة الحادية عشر، ثم بعد أن تمَّ تأسيس (طيبه)، أصبح (معبد آمون) معبدًا رسميًّا للدولة؛ إذ أخذ محل (منثو) ليمثل المعبودات.

٢- **إيزيس**: وهي تشير إلى مفهوم الكرسي (ايست) أي إله السماء والتي كان مكانها (الدلتا)، وهي زوجة (أوزوريس) وأم (حوريس).

٣- **أوزيريس**: وهو إله شعبي في (الدلتا)، ويشير إلى إله الآخرة، وهو يأتي على هيئة رجل ملفوف في رداء جنائزي.

٤-**حوريس**: إله (دمنهور) الذي كان في هيئة رجل أو طفل على رأسه قرص الشمس، وهو يشير إلى أنه حامي الدولة المصرية.

٥- **خنسو**: وهو إله محلي للقمر، وكان يعتقد في (طيبه)، وكان يمثل الابن للإله في ثالوث طيبه.

٦- **خنمو**: يعد إلاهًا محليًا بـ(الوجه القبلي) وهو خاص بـ(منطقة إسنا).

٧- **شاو**: ويعتبر إلاهًا محليًا بمنطقة (ميت غمر)، وكان على شكل أسد ويلعب دورًا هامًا في نظرية الخليقة التي تمَّ وضعها في (عين شمس)(٨).

وبالنظر إلى الآلهة الكونية التي عرفتها مصر القديمة، والتي تساوت في وجودها مع المعبودات المحلية التي عرفها المصريون داخليًا، ولكن لم يكن لها عبادة بالمعنى الحقيقي، فهي:

١-رع: ويشير إلى الشمس، وهو إله يسبح مع أتباعه في السماء على سفينتين، إحداهما بالنهار والأخرى بالمساء، وكان يشاع أنه يهوي في المساء في آلهة السماء ويعبر من بطنها في الليل ليولد منه في الصباح شمسًا جديدة، وكان يصور على هيئة فرعون تخرج منه ابنته (ماعت) التي تمثل العدل.

٢- **نوت**: وهي على هيئة إمرأه عملاقة الجسم، وتتسم (Nout) بالتقديس الذي يشير إلى الأرض وهي من آلهة السماء.

٣- **غب** Gheb: وهو إله الأرض زوج (نوت).

شو Shou وهو الذي جاء من أجل دب الفرقة بين: (نوت) و(غب) لتحمل (نوت) في الهواء الذي يمثل الفضاء الجاف الواقع بين السماء والأرض(٩).

أما بالنسبة إلى أنصاف الآلهة أو الأرواح، أو قل الآلهة التي تدنو من الحياة اليومية أو الشعب، أو من الذين لم يسمح لهم بإقامة معابد لهم، بل كانوا وحسب الأرواح المتعلقة مثل (هابى Hapi) أي النيل، أو (سخمت Sekhet) أي الأرض الزراعية، و(نيرى) أي إله الحبوب، و(رنوت Rennout) أي آلهة الحصاد. وبجانب هؤلاء هناك أيضًا ما يسمى بآلهة الخصوبة والولادة مثل: (حقت Hekat)، و(سخنت) المسئولة عن الوَضْع، و(حتحور) التي لها القدرة على تحديد المولود، و(تاروت) التي تحمي النساء

الحوامل من الأرواح الشريرة. ويمكننا أن نضيف أيضًا أن الديانة المصرية القديمة عرفت أيضًا ما يسمى بالآلهة الغُربَاء التي كانت لها عبادات شعبية، ولكنها كانت بعيدة عن الديانة الرسمية ولعل أهمها (بيل Bael)، و(رشف Recheph)، و(قدشن Gedach)، و(عشرت Ashrte)، و(عنت Anat)(١٠).

لا ريب إذن حسب القسمة السابقة أن المعبودات تشكل الأساس في تكوين الديانة المصرية القديمة، ومن ثم الشخصية التاريخية للمصري الذي اقترب من الأشياء المحسوسة والقريبة من عقله. لقد ارتبط المصري بما هو مؤثر في البيئة المحيطة، لذا نجده قد عبد أيضًا التمساح في المناطق التي عرفت البحيرات والمياه (منطقة دندرة عند ثنية قنا والفيوم ووادي كوم امبو)، كما عبد الثعابين والأفاعي في المناطق القريبة من الأودية، وعبد أيضًا السبع والصقور في مناطق الفضاء الوادي مع الصحراء بوادي النيل (مثل إدفو ودمنهور)، وعبد الذئب (فى تلال أسيوط شبه الجبلية وأقاليم مصر الوسطى)، وعبد القطط وأنثى الصقر (فى أقاليم الوادي من الشرق والغرب) وعبد الكبش (عند مطلع الوادي إلى رأس الدلتا).

وحريٌ بنا أن نشير أيضًا أنه في الوقت الذي عبد فيه المصري الأنواع المختلفة من الطيور والحيوانات؛ إذ لم يترك نوعًا إلا واتخذه معبودًا، ففي الوقت عينه غيَّر من اسمه الحقيقي ليخلع عليه لفظًا ربانيًا، وحال ذلك ما حدث مع الصقر الذي تمَّ استبداله بـ(حور)، والبقرة بـ(حتحور)، والتمساح بـ(سوبك)، والكبش بـ(خنوم)، وهذا أيضًا ما انسحب على كثير من الأسماء الطبيعية مثل السماء التي تمَّ عبادتها تحت اسم (نوت)(١١).

وبجانب الآلهة التي أشرنا إليها، فقد عرفت الحضارة المصرية القديمة عددًا من الآلهة التي تنوعت وظائفها مثل الإله (هيرموبوليس نوت) الذي كان يحمي العلماء والكنيسة، و(أنوبيس السيوطي) إله مملكة ما بعد الغير(*)، و(سوحميت) إله الحرب، و(أتوم رع) حامي الفضاء، و(مين) و(آمون) و(حتوم) الذين كان لهم دور في الفلاحة والزراعة وانبعاث روح النبات. ولا يفوتنا الإشارة أيضًا أن المصريين كما عرفوا المعبودات الفردية، فقد عرفوا أيضًا الأسر الإلهية والتي من خلالها عرفوا ثالوث الأب

(*) ساهمت هذه العبادة في تطور عبادة ما بعد الموت ودفن الموتى، وبناء المقابر ودفن الملوك وحفظ الأجساد وتحنيط الأجساد وعبادة الموتى؛ أنظر في ذلك: سيرجي توكاريف، الأديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة: أحمد فاضل، دار الأهالي، سوريا،١٩٩٨.

والأم والابن، وهو ما تجسد في عبادة (أوزوريس وإيزيس وحوريس)، تلك التي شكلت لديهم صورة لإله واحد، ذلك الذي ينسحب أيضًا على (خنوم وسانت وعنقت)، و(سوبك وحتحور وخونسو)، و(حور وحارسوبانس)(١٢).

ولا يفوتنا الإشارة هنا ونحن نشير إلى طبيعة الديانة وأنماطها، أن نربط بينها، وطرائق الدفن وتبجيل الموتى. لقد كان الموتى في عصر ما قبل الأسرات الفرعونية يضعون في حفرات رملية، لا تغوص إلا قليلا من سطح الأرض، ودائمًا ما تأخذ الشكل البيضاوي؛ إذ يلف الميت في حصير أو جلد ماعز، ويصطحب الأوعية الفخارية المملوءة بالطعام والشراب. وكانت الرمال المردوم بها الميت تأخذ شكل الكومة أو التل الصغير. ثم بعد هذه الفترة عرفت بعض الطبقات الاجتمَاعية المتميزة (السُراة) مقابر ذات شكل مستطيل مبطنة بالطوب ومغطاة بأكوام من التراب إما على شكل مدرجات، أو على شكل مصاطب، ثم في مرحلة مؤخرة من ذلك عرف المصري التوابيت الحجرية أو الخشبية.

وفي عهد الأسرات الفرعونية الثالثة تحديدًا في عصر (امحوتب)، عرفت مصر ثورة في العمارة الجنائزية حين شُيِّد للملك (زوسر) مجموعة جنائزية من الحجر عوضًا عن الطوب والخشب، ثم تطورت المصطبة المسطحة إلى هرم مدرج من ست مصاطب مستطيلة بمساحات متدرجة إلى أعلى، ومع (هرم ميدوم) للملك (سنفرو)، تطور شكل الهرم إلى هرم حقيقي بجوانب مستقيمة ومسطحة وزوايا تميل إلى أعلى، ثم بنى (خوفو) الهرم الأكبر بالجيزة وتلاه (خفرع) و(منقاورع)؛ إذ بنهاية عصر الدولة القديمة تكون الجيزة مدينة للأموات ومقابر للنبلاء.

وإبان عصر الدولة الوسطى، تحل التحولات على العمارة الجنائزية؛ إذ يشيد (امنتحوتب الثاني) بعيدا عن الجبل الغربي في (طيبه)، ويضع المقبرة في عمق باطن الأرض، وإذا كان هذا المكان هو محط حثيث للمسئولين الكبار وقتذاك، فإنه في الشمال دفن الملوك في أهرامات. ومع قدوم الدولة الحديثة سعى الملوك إلى إخفاء المقابر حفاظًا عليها من السطو، فحفر الملك (تحتمس) كهفًا تحت الأرض بوادي الملوك غرب طيبه.

وبمقدورنا الإشارة أيضًا إلى أن الديانة المصرية القديمة بجانب ما تقدم، عرفت تأليه البشر؛ إذ وضعوا الحكماء في مصاف الآلهة. لقد كرم الشعب الحكماء وعبدوهم، وهو ما ينطبق على (امنحتب) مهندس الملك (زوسر) أحد ملوك الأسرة الثالثة وصفيه،

والذي صار في (منف) ابن للإله (بتح)، و(أمنحتب ابن جيو) وزير (أمنحتب الثالث) الذي تمّ تمجيده في جبانته في طيبه.

إنه حسب ذلك، فإنه إذا كان المصري القديم قد عبد الآلهة القديمة، فإن خيال الشعب خلق المعبودات الصغيرة التي اشتهرت بين الطبقات الشعبية التي أنشأت المعابد على هامش معابد الدولة، ومن ثم تمّ إنشاؤها في داخل المنازل، وبعيدًا عن القِلاع والهياكل الكبرى التي تمّ الاعتراف بها من قبل الدولة، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك هي (توبريس Topris) التي كانت تعد إحدى الإلهات المنزلية الصغيرة التي تمثّل فرسة بحر حامل تقف على قدميها وتشير إلى الحماية[١٣].

إنه وفق ذلك كله، فإننا نقول إن المصري كما أبدع ديانة الكبار، خلق أيضًا دين الصغار أو الطبقات الدُنيا، فضلا عن قيامه بتأسيس المعابد في جميع الفضاءات والأمكنة. ففي إطار المعابد الكبرى تمّ خلق الآلهة، وهو ما انسحب أيضًا على صعيد المعبودات الشعبية التي تمّ تأسيسها بعيدًا عن أعين الحكام وخاصة في مكان الإقامة، ليكون المنزل هو مكان المعيشة وإقامة الطقوس والعبادة.

ثانيًا: الدين في مصر اليونانية والرومانية والمسيحية

منذ نشوء الدولة المصرية القديمة، وشعائر الملكية ورسومها ذات طابع ديني معين ويتم من خلالها تأليه الملك في حياته وبعد موته، ذلك الذي يكشف إلى أي حد بات الدِين يمثل محور الارتكاز الذي تتوكأ عليه الدولة. فعن طريق الإله يتم عبادة الآلهة ورعايتها واستمرارها وحراسة البلاد. ولا ريب أن ذلك هو أيضًا الذي ساهم في بناء القصور والمعابد والأهرامات، ناهيك عن وجود مجموعة من المفاهيم المرتبطة بألوهية الحاكم، والعمل من أجل العالم الآخر، وهو ما تمّ تكريسه سواء من خلال تطويع الدِين لخدمة السياسة، أو خدمة السياسة من أجل تكريس سيادة المعبود ووجود الكهنة وأتباع الآلهة المحلية [١٤].

إنه بعد تراث الفراعنة المتخم بمرتكزات الدولة المركزية، تمّ إعادة إنتاج هذه الثقافة طوال التاريخ الاجتمَاعي المصري؛ ففي عهود الإيمان التي خلفت نزول الرسالات السماوية مارس أغلب المصريين مع حكامهم نوعًا من السلوك هو ما يطلق عليه "بالشرك الخفي"، إذ أضفوا مهابة ومكانة لم يستحقوها، إلى حد أنهم -وحتى الضعيف

منهم- بدأ يتجرأ عليهم. وفي مقابل ذلك خلعوا على الأولياء وأصحاب البركة قداسة أدانت الرسل والأنبياء.

وبعد هزيمة الفرس عام٣٢٢ق.م، غزا البطالمة مصر وأدركوا أن الدين يمثل مركز السيادة، وهو ما دفعهم إلى الوفاق مع الزعماء الروحيين الشعبيين. ولعل ما فعله (الإسكندر الأكبر) حين قام بزيارة معبد الإله (بتاح) في (منف) خير دليل على ذلك. والواقع أنه ليس فقط هذا المثل الوحيد الذي لدينا في هذا الشأن؛ إذ قام أيضًا (بطليموس الأول) عام ٣٠٥ ق.م بإسناد ترويج ألوهيته المزعومة، وادعائه أن الإله (حورس) أهدى إليه أرض مصر المزروعة كلها باعتباره (حورس الابن) (١٥).

ولقد تميزت الحياة الدينية في مصر اليونانية الرومانية حتى نهاية القرن الرابع بما يسمى بالتعايش غير العدائي للديانات، وهو الذي يجعلنا نرى أن التأثيرات الخارجية أثرت وشكلت ملامح التغير على الديانة التقليدية. إن حلول الأفكار الجديدة على طبيعة الآلهة، جعل منها آلهة متعددة الصفات والأسماء والطباع، ناهيك عن أخذها صورًا متعددة. وهو ما ينطلي على الإله (وسيرابيس) الذي عُرف في العصر الروماني وأخذ مظاهر متنوعة على الصعيدين المحلي والعالمي.

ومع الفتح المقدوني وحتى منع العبادات التقليدية، بدأت تصرفات البشر تتلون بألوان متعددة؛ إذ طرأ عليها جديد ألا وهو الاهتمام بالداخل النفسي والجسمي، وهو ما ساهم في إيجاد فكرة الهروب إلى الصحراء لاكتشاف النفس، وتطبيع العلاقة بين البشر والإله، وهو ما ساهم أيضًا في نحت مفهوم التقديس بالكهنة الذين أخذوا دور الوساطة بين عالم الآلهة والبشر.

وبنهاية القرن الرابع (ق.م)، تمّ تدمير المعابد والعبادات التقليدية، وأخذ التخلي والتراجع من قبل الآلهة عن شعب مصر، وهو ما جاء نصه في (المجموعة الهرمسية)؛ إذ تقول:

"...سوف يأتي يومًا يبدو فيه أن المصريين قد بجّلوا آلهتهم في تقوى قلوبهم دون جدوى. وأن الآلهة عندما درتها الأرض سوف تعود إلى السماء وستهجد مصر... يا مصر لم يتبق من عبادتك إلا أساطير ولن يصدقها حتى أبناؤك في المستقبل..." (١٦).

وبعيدًا عن ذلك، فمن المهم أن نسجل أن سكان مصر في العصر الروماني اليوناني كانوا يشكلون توليفة من جنسيات وعناصر متعددة مثل: اليهود والسوريين والليبيين وغيرهم، وهو ما ترتب عليه وجود مزيج من العقائد والديانات المصرية والإغريقية والآسيوية والرومانية وأخيرًا المسيحية، تلك التي لاقت ترحيبًا واسعًا من قِبل المجتمَع، وساهم في شيوع ممارسة شعائرها الدِينية.

ولا يفوتنا أيضًا أن نشير إلى أن اليونانيين والرومانيين احترموا الديانة المصرية وحرية إقامة المصريين لشعائرهم وبناء وإصلاح المعابد، وهو ما نهجه البطالمة أيضًا؛ إذ اتبعوا ما سار عليه الفراعنة، بل وأخذوا نفس الألقاب الفرعونية، فضلا عن وضع الملوك والأباطرة الرومان والبطالمة رجال الدِين تحت سيطرتهم للحد من نفوذهم، وخوفًا من اشتداد سطوتهم وانقلابهم وتحريض المصريين ضدهم، وهو ما دفعهم إلى تحديد ملكياتهم الزراعية بما يكفي فقط لحاجة المعابد. ويمكننا ها هنا أن نضيف أيضًا إلى أن اليونانيين عملوا على كسب الإغريق من تأليه الملوك؛ إذ اعترفوا بالديانة الإغريقية كديانة رسمية، ومن ثم تشبيه آلهتهم بالآلهة المصرية، ناهيك عن توددهم إلى الآلهة المصرية الكبيرة.

إنه حسب ذلك، ندفع بأن الرومان أبدوا احترامًا مشهودًا لحرية المصريين في العقيدة ورعاية المعابد وترسيم الأباطرة كفراعين والتشبه بهم وهو ما جعل العقيدة الإغريقية تختلط بالعقائد المصرية، ولعل ما حدث بين (العجل أبيس) و(الآلهة سرابيس) واستعمال الأباطرة لمبدأ تأليه الملوك لأكبر دليل على ذلك [١٧].

وبدخول الديانة المسيحية في مصر في أواخر القرن الأول الميلادي، بدأ الرومان في الخوف منها على مكانة الإمبراطور، فباعدوا بين المسيحيين وبين مشاركتهم في عبادات الدولة الرسمية، ذلك الذي رجع إلى رفض المسيحية للديانات القديمة وفكرة الإمبراطور المقدَّس. إنه وفق ذلك باتت المسيحية حركة، وهو ما أدى إلى فكرة استئصالها واضطهاد المسيحيين منذ عام ٦٤ ميلادي، وصدور المرسوم الإمبراطوري لعدم اعتناق المسيحية في عصر (دقلديانوس).

إنه بدخول المسيحية في مصر تكون قد بدأت مرحلة جديدة، تلك التي تتمثل في نزع الألوهية عن الحكام، خاصة وقتما اعترف الإمبراطور (تيودوسيوس) بأن المسيحية هي الدِين الرسمي للدولة. إنه منذ ذاك الوقت وقد تمّ تقوية المسيحية، ومن ثم القضاء

على جامعة أثنيا الوثنية في عهد الإمبراطور (جشتيان) (٢٥٧-٥٦٥م). إنه مع اعتناق فكرة الطبيعة المزدوجة (الإلهية والبشرية) للسيد المسيح، تكون قد انتهت مرحلة تبجيل الحكام، وهو ما دفع إلى شيوع العصيان المدني، ولعل أبرز مثال على ذلك هو ترك الفلاحين لأراضيهم والرجوع إلى المعايير المصرية الكهنوتية القديمة وإدارة ظهورهم لكل ما يرتبط بالرسوم الدِينية الرومانية. وطبيعي أنه مع هذه الأحداث تمَّ نقل التوقير إلى رجال الدِين أنفسهم، وهو ما ازداد مع حمل البطريريك للقب البابا، وتسييد العلاقة مع الحكام وِفق مبدأ "أعطِ ما لقيصر لقيصر و ما لله لله"[١٨].

وجدير بالتبيان أنه في إطار وجود الديانة المسيحية، فإن المعابد الأكثر شهرة وتبجيلا عرفت مجموعة من الهجمات؛ إذ عاملوها كقطع "الخشب القديم والمستهلك" وهنا يبرز ما تمَّ فعله من حرق لمعبد (سرابيس) بالإسكندرية، ولمعبد (مينوبيس) بالغرب من كانون (أبو قير)؛ إذ استولى بعض النُسَّاك على الصور المقدَّسة. ولا يفوتنا أيضًا أن نشير إلى أنه في القرن ذاته، تمَّ هجر المعابد، خاصة مع ضعف الدولة، وهو ما كان نتيجة لوجود بعض المشكلات التي كان أبرزها عدم توفير الأموال للصرف على المعابد والعبادات[١٩].

وإذا كانت هذه المرحلة تشهد انتهاء مرحلة تأليه الحكام، إلا أن الذات المصرية لم تتحرر بشكل كامل، وهذا لم يتم إلا مع وجود المسيحية والإسلام وهو ما عبَّر عنه (شفيق غربال)؛ إذ يقول:

"... لقد تحرر المصري بفضل المسيحية والإسلام من ربقة الخرافة والعبودية لغير الخالق، وتحرر الشعب من رق المقدونيين والرومان.. ومع ذلك فإن هذا الفرد لم ينل حريته التي تنتج له فرص اكتمال شخصيته، وحال ذلك دون تمتع الفرد بنصيبه الكامل من الجزاء والمسئولية..."[٢٠].

إن وصف (غربال) ها هنا استمر في الواقع حتى دخول الفاطميين؛ إذ تمَّ إضفاء الطابع الدِيني على ميراث الدولة الفاطمية التي قامت على التضافر بين السياسة والدِين. فوفقًا للمذهب الإسماعيلي كانت الدولة الدِينية العقائدية (الثيوقراطية) تستند إلى المكانة المقدَّسة التي خلعت هذا المفهوم على الإمام الحاكم. وكذا داعي الدعاة و أمير المؤمنين. إن إضفاء الصفة الروحانية على هذا المنصب جعل (الحاكم بأمر الله) تجسيدًا لله في الأرض، أو قل إنه الملك الإله، وهو عين ما عرفته مصر القديمة.

وإذا كنا قد أشرنا إلى طبيعة الدين وتنظيماته في هذه الفترة، فإنه لا يفوتنا الإشارة إلى أنه خلال العصر البطلمي، تمّ خلط بعض عادات الدفن عند الإغريق والرومان مع ما اعتاد عليه المصريون، فكان الصفوة يدفنون في مقابر صغيرة، بينما كان يضع العامة موتاهم في مدافن عامة، وكانت هذه المدافن تتميز بشواهد فقد كان البعض منها تزدان برسوم ونصوص إغريقية ومصرية، فضلا عن وضع كثير من الأدوات التي كان يستخدمها الموتى في حياتهم اليومية، هذا بالإضافة إلى إضافة بعض الصور المرسومة لوجه المتوفى على المومياء، وهو ما عرفته منطقة الفيوم.

ومع قدوم الفتح الإسلامي وحكم الولاة المسلمين، تغيَّر هذا الشكل؛ إذ كان الولاة والصفوة وأصحاب الحظوة والجاه يدفنون في داخل المساجد أو الأضرحة أو في داخل مجموعات جنائزية كبيرة، ولعل ما حدث في عهد (الناصر محمد) خير شاهد على ذلك؛ إذ بدأ الأمراء في إقامة وبناء البناءات الدينية والجنائزية في المنطقة المسماة بالجبانة الشمالية لحدود الصحراء الشرقية لمدينة القاهرة القديمة، ناهيك عن قيام السلطان (بارسباي) في هذه المنطقة بإقامة مجموعة من المنشآت التي ضمت مدرسة وخانقاة، بالإضافة إلى إقامة ثلاثة أضرحة كانت له واحدة فيها.

ثالثا: الدين في مصر الإسلامية

قام (عمرو بن العاص) في عهد الخليفة (عمر بن الخطاب) بضم مصر لدولة الخلافة الإسلامية، وهو ما عرف بالفتح الإسلامي لمصر. فبعد أن أحرز نصرًا على الروم في موقعه (إجنادين) توجه عمرو بن العاص بجيشه إلى مصر من خلال الطريق الحربي البري الذي يجتاز (سيناء) مارًا بـ(العريش) والغرب، وهو ما أسفر عن محاصرته لـ(حصن بابليون) وقت أن كانت روما تسيطر على مصر وتتخذ من (الإسكندرية) مقرًا للحكم، و تجعل من مصر مخزنًا للغلال(٢١).

وبسقوط (الإسكندرية) في يد ابن العاص، وعقده لمعاهدة مع الرومان، يكون قد بدأ الحكم الإسلامي بعصر الولاة، وهو الذي يمكن إرجاعه إلى مجموعة من الأسباب التي دفعت بها الموسوعة الحرة؛ إذ تذكر:

*"... **الدافع الديني**: وهو ضرورة نشر الإسلام في مصر وأفريقيا، وقد سبق للمسلمين في عهد النبي محمد ﷺ دعوة (المقوقس) إلى الإسلام سلميًا، حينما أرسل له النبي ﷺ الصحابي (حاطب بن أبي بلعتة)، كذلك*

أرسل إليه (أبو بكر الصديق) مرة أخرى، وفي عهد (عمر بن الخطاب) أرسل إليه (كعب بن عدي بن حنظة بن عدي بن حنظله التنوخي)، فما كان من (المقوقس) إلا أن اكتفى بالرد الحسن. وكانت مصر خاضعة للإمبراطورية البيزنطية فلا يمكن للمسلمين الدعوة إلى الإسلام هناك دون المواجهة مع البيزنطيين، وتمثل مصر مكانة كبيرة لدى المسلمين بسبب ذكرها العديد من المرات في القرآن الكريم وتبشير النبي محمد للمسلمين بفتحها وتوصيته بأهلها خيرًا، كل ذلك جعل المسلمين حريصين على ضم مصر إلى الدولة الإسلامية.

الدافع العسكري: لأن مصر هي الامتداد الطبيعي الجنوبي لفلسطين التي سيطر عليها المسلمون وقد انسحب إليها (ارطبون) قائد بيت المقدس لإعادة المقاومة، واسترجاع الشام مرة أخرى، هذا ما جعل المسلمون يسارعون في دخول مصر، وأيضًا الاستيلاء على ما فيها من ثغور وسفن سوف يمكن المسلمين من إخضاع مدن الشام الشمالية الواقعة على البحر المتوسط ففتح مصر ضرورة حربية ملحة تكميلاً لفتح بلاد الشام، هذا لأن الإمبراطورية الرومانية كانت تسيطر على مصر والشام وبلاد المغرب والتي تعتبر منطقة عسكرية واحدة، وأيضًا خوفًا من أن يهاجم البيزنطيون دار الخلافة في الحجاز عن طريق البحر الأحمر، وأيضًا حاول البيزنطيون استرداد الشام من المسلمين مرة أخرى وعرقلة توجه جنودهم، فهاجموهم من شمال الشام فشعر المسلمون أنهم محاصرون بين قوات بيزنطية في آسيا الصغرى وقواتهم في مصر. وأيضًا قلة الحصون بمصر جعل مهمة الفتح سهلة وكان أغلب المشاركين في الفتح من قبيلتي (عك و غافق) اليمنيتين وكان لديهم مهارة في قتال الحصون الساحلية، واشتركوا مع عمرو في فتح الحصون ببلاد الشام، كما كانوا على دراية ببناء المدن، والإلمام بالزراعة.

الدافع السياسي: فقد تجمع لدى المسلمين من معلومات أن الأوضاع الاقتصادية في مصر كانت متردية وكانت ثروات البلاد تذهب إلى روما، وأيضًا أوضاع المصريين الأقباط الذين كانوا يعانون من الاضطهاد الديني المذهبي من قبل البيزنطيين، وأدركوا أن ضم مصر إلى دولة الإسلام سينعش

اقتصاد المسلمين ويضعف البيزنطيين؛ حيث إن مصر كانت مصدرًا رئيسيًّا لتمّويل بيزنطة بالقمح..." (٢٢).

إنه نتيجة لهذه الأسباب فقد وقعت مصر في أسر الإسلام، والذي من خلاله تشكلت الملامح الآتية:

أولاً: إن المسلمين لم يقسموا مصر بين الفاتحين، ولكن قاموا بفرض الضرائب على المصريين، واكتفوا بتركها في أيدى السكان. وفي زمن الخلفاء الراشدين تمّ مسح الأراضي، واحتفظت الحكومة بسجلاتها، وتمّ إنشاء مجموعة من الطرق والجسور حول الأنهار لمنع قيامها.

وجدير بالتوضيح أنه بعد أن باتت مصر ولاية إسلامية، بقيت تابعة للخليفة الراشد، ثم للدولة الأموية ثم للدولة العباسية، كما ظلت مصر تحت سيطرة الدولة الطولونية والإخشيديه والعبيدية والأيوبية، والمملوكية إلى أن حصلت على استقلالها على يد (محمد علي باشا) في القرن التاسع عشر الميلادي.

ثانيا: قام (عمرو بن العاص) بإعادة البطريرك إلى كرسي البابوية، بعد أن فر من اضطهاد الرومان، كما أعاد حفر (قناة سيزوستريس)، وأطلق عليها اسم (خليج أمير المؤمنين).

ومع بداية سلوك الزهد في الثقافة الإسلامية التي تعود إلى بدايات الاتصال بالثقافة المسيحية في مصر وبلاد الشام ومع الثقافات الفارسية وحتى الصينية. ومع أن العقيدة الزهدية جاءت مع أواخر القرن الثالث الهجرى، إلا أن شكلها المتكامل لم يأت إلا في القرن السادس مع الغزالي ومحيي الدين بن عربى، والجيلي، ومع هؤلاء فقد طغى مفهوم جديد للألوهية هو ما أوضحه الجيلي في كتابه المعنون بالإنسان الكامل؛ إذ يقول:

"... إن ذات الله سبحانه وتعالى عبارة عن نفسه التي هو بها موجود، لأنه قائم بنفسه.. فالذات لا تدرك بمفهوم عبارة، ولا تفهم بمعلوم إشارة، لأن الشيء إنما يفهم بما يناسبه فيطابقه، أو بما ينافيه فيضاده، وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مطابق ولا منافٍ ولا مضاد... فارتفع من حيث الاصطلاح إذن معناه في الكلام، وانتقى بذلك أن يدرك للأنام... المتكلم في ذات الله صامت، والناظر واهب، عز أن تدركه العقول والأفهام، وجل أن تجول فيه المفاهيم والأفكار، ولا يتعلق بمكانه حديث العلم ولا قديمه.. وهذا الوجود

المطلق هو الذات الساذج الذي لا ظهور فيه لاسم أو نعت أو إضافة ولا لغير ذلك..." (٢٣).

إن المتابع في الفقرة السابقة يجد الجيلي يحدد الألوهية في الكمون والغنى، وأن الموجودات هي التي تطلب من الألوهية أن تحدد الصفات والسمات؛ إذ تكون بغير الموجودات ذات مستغرقة في نفسها، وفي حل عن الموجودات ذاتها. إذن فالمرتين الأولى هنا هي خروج الألوهية عن سترتها؛ إذ يكون ما في الوجود هو تعيين لغنى الذات الألوهية، وبالتالي هو تجلي للمطلق في نفسه ولنفسه، والذي يكون بالأحدية ليس إلا، وهنا يشير إليه الجيلي ويقول:

"... الأحدية عبارة عن تجلي الذات، ليس للأسماء ولا للصفات فيه ظهور، فهو اسم لطرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقة والخلفية، وليس لتجلي الأحدية في الأكوان مظهر أتم منك؛ إذ استغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك وأخذت بك منك عن ظواهرك ماكنت أنت في أنت من غير أن ينسب إليك شيء مما تستحقه من الأوصاف، ومجلي الأحدية هو أول تنزلات الذات من ظلمة العماء إلى نور المجالي وهو أعلى المجالي، لأن كل مجلي بعده لابد أن يتخصص..." (٢٤).

ويضيف الجيلي أيضًا لمعنى الألوهية أبعادًا أخرى؛ إذ يراها بأنها إبصار الحق بنفسه في نفسه؛ إذ من خلالها يتم التوصل من قِبل الخلق إلى الحق وهو في ذلك يشير:

"...الألوهية أعلى مظاهر الذات؛ إذ له الحيطة الشاملة على كل مظهر وهيمنة على اسم أو وصف... فشمول المراتب الإلهية وجميع المراتب الكونية وإعطاء كل حقه من مرتبة الوجود هو معنى الألوهية... والله اسم أسمائه وصفاته، وكل الأسماء واقع تحت الاسم الله.. وهذا الاسم هو نور لتلك الظلمة، فيه يبصر الحق نفسه، وبه يتصل الخلق إلى معرفته.." (٢٥).

فالألوهية حسب ذلك هي برزخ بين الذات الكامنة والخلق الذي يصدر عنه، إنما مرتبة الذات من حيث كونها إلهي "يعبد ويقدس"؛ إذ عن طريقها يتم توصل العقل إلى الله، ذلك الذي يتقابل مع التصورات الهندوسية حول الألوهية المانعة والهاجعة المحيطة بالوجود والعدم وبدائرة التاو.

وغني عن التبيان أن الفاطميين قد تمايزوا روحيًا من خلال تولية النبي (ص) لعلي وسلالته وما أودعه النبي له، ذلك الذي دفع الفاطميين إلى جعل الإمامة صفة خارقة تجعلهم في مرتبة تفوق أي بشر، وهو ما أتاح لهم أن يمنحوا لذواتهم العصمة التي هي خاصية من خواص الأنبياء وحسب. إنه من هنا أتى المقدَّس لكي يتم التبرك بالأشخاص المنحدرين من هذه الجهة، وهو ما فرض على الناس أن تخر ساجدة حينما يمر الخليفة من أمامهم أو يتم ذكر اسمه. وإذ يحظى الإمام أو الخليفة بهذا التقديس، فإنهم يفضلون أيضًا أن يطلق عليهم بالمولى أو بسيدنا، تلك التي تفرض الوساطة والشفاعة بين الناس وبين الله. وإذا كانت مثل هذه الأوصاف تنطلي على الحقبة الفاطمية، فإنها تكون عكس ذلك في العصر الأيوبي الذي ألغى جميع مظاهر التديُّن الفاطمي؛ إذ بدأ يتم تحول البلاد من المذهب الشيعي إلى المذهب السني، وتأخذ الطقوس الدينية شكل الاعتدال.

رابعا: الدين في العصر الحديث

جاء القرن العاشر للهجرة، وأوشكت المماليك أن ترحل وتغيب عنها الشمس، منتظرة قدوم الحكم العثماني الذي يحمل في ثناياه الظلم والجهل والفساد واضطراب الأمن، وزوال الخلافة الإسلامية وفقدان الزعامة وفرض الضرائب واغتصاب الخراج والهدايا، وانحصرت مراكز الثقافة في الأزهر ومجالس الوعظ في المساجد والزوايا. وفي هذا الجو المظلم اشتد عود التصوف أو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا والزهد والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة على حسب ما وصفه ابن خلدون للتصوف. إنه حسب هذا الوصف فقد نشأت الزوايا التي أقامها الشيوخ وأهل اليسار كمعابد تشبه أديرة المسيحيين، واجتذبت إليها الألوف من أهل مصر، الذين استبد بهم الإعجاب، إذ برعوا في الكشف وإبراز الكرامات[٢٦].

وعلى الرغم من استمرار العلاقة الوثيقة بين التنظيم الديني والدولة في النظام الإسلامي، وبخاصة في النظام العثماني، إلا أنه لم يحدث في أي مرحلة من مراحل هذا التاريخ أن اعتبر الإنفاق على المنشآت الدينية واجبًا من واجبات الدولة؛ إذ كان العناية بها يقع على عاتق الذين كانوا يديرونها، لذا نجد أن مواردها إما كانت من موارد الحبيب الخاص، أو من موارد الإحسان الشخصي، وهو ما كان يشكله الوقف الدائم للأرض والأملاك الثابتة أو ما يسمى بالأملاك الموقوفة أو المحبوسة. ولا يعني ذلك أن الدولة كانت بعيدًا عن مثل هذه الأوقاف، بل الصحيح أنه كان قسطًا كبيرًا من هذه الأوقاف كان

في الأصل أرض للدولة، وهي التي أوقفت من أجل دفع ديون المسجونين المدنيين ودفع رسوم الإفراج، وعن المفلسين، وتقديم المعونة لبعض سكان القرى والمدن الذين لم يستطيعوا أن يدفعوا الضرائب العرفية أو لتقديم المساعدات، تلك التي أطلق عليها بالأوقاف الخيرية(٢٧).

وبالنظر إلى التركيبات الأخرى للتنظيم الدِيني الرسمي، فإنه يحضرنا هنا مفهوم الدراويش الذين حالوا برياضاتهم وكشوفاتهم أن يكونوا فوق ما تنص عليه الشريعة، وهو ما عجل باصطدامهم بأصحاب السلطة الدِينية الرسمية الذي راح ضحيته الحلاج في عام ٩٢١م بتهمة القذف والهرطقة. وبيد أن هؤلاء في بداية وجودهم خاصة في القرن الثاني كانوا يهدفون إلى القيام بثورة دنيوية ضد المظالم الاجتمَاعية الحادثة في وقتهم، إلا أن التفسيرات الجوانية لهم كانت تقربهم من التصوف الشيعي، الأمر الذي استقر بينها وبين السُنة الحروب الكلامية واللفظية.

إن اندماج الدراويش في الوجود الاجتمَاعي في القرون المضطربة خاصة مع شيوع أفكار "ابن عربي"،الذي ساهم في سيادة التمرد والتأمل وحياة الزهد وانخراط العلمانيين في تلك الطرق، وازدياد الرياضيات الصوفية، وبناء التكيات عند المقابر، والاجتهاد في الوصول والارتباط بالذات العليا، والبحث عن الكرامات، وشيوع تقديس الأولياء، وهو الذي أدى في نهاية الأمر تشويه العراك بينهم وبين بعض الأصوليين(٢٨).

و تعتبر الحملة الفرنسية على مصر(١٧٩٨م) من أهم المؤثرات التي دفعت إلى زحزحة الأرض تحت أرجل الاتجاه الصوفي وممارساته في مصر؛ إذ من خلالها تمّ كسر سائر الخرافات التي شيدها الأتراك باسم الدِين. أو بقول آخر، إن نابليون من خلال حملته الفرنسية استطاع أن يزيل الشر عن الدِين من الحكم التركي؛ إذ تمّ الاستعاضة عنها بوجود إيديولوجية جديدة، تلك التي أثرت في تحويل صفوة الصوفية إلى العمل كملتزمين ومديري أوقاف، فضلا عن منحهم كثير من العطايا لزواياهم والمناصب التشريفية التي تدفقت من خلالها كثير من المزايا المادية(٢٩).

و مع تولي محمد علي حكم مصر ١٨٠٥م امتدت هذه العطايا؛ إذ منح الشيخ البكري مرسومًا بمقتضاه بات هو المنفذ على الطرق الصوفية، وهو ما يعتبر في المقابل تقليص لسلطة علماء الدِين من مشايخ الأزهر، وهو الذي تحول فيما بعد إلى ما يسمى بنقيب الأشراف، الذي تولى مسئوليات جماعات الأشراف الأخرى، أو قل جماعات أرباب

السجاجيد. والحقيقة أن صدور فرمان محمد علي بتنظيم التصوف تحت شيخ السجادة البكرية، جعل للصوفية منصبًا محايثا لمنصب شيخ الأزهر، وهو ما فصل بين الأزهر كمؤسسة رسمية للدين، ودين الأنماط الصوفية كصورة شعبية للتديُّن(٣٠).

وإذا كان القرن التاسع عشر قد شهد تجمعًا للاتجاه الصوفي والأشراف، فإنه قد شهد في الوقت نفسه تقسيمًا متدهورًا، وهو ما يشهد عليه استقلال الجماعات ذات الأصل الأشرافي مثل (الخضيرية، والوفائية، والعنانية) عن سلطة التصوف وخاصة السجادة البكرية، وهو ما باعد بينها وبين مشاركتها في التجمعات والاحتفالات الصوفية العامة كالموالد وتجنيد المريدين وجلب الأعضاء. وطبيعي أن يدب ويجلب هذا الحرمان على الجماعات الصوفية الأخرى كثيرًا من النشاط واستقطاب المريدين وممارسة الطقوس والشعائر الشعبية والاحتفالات المهرجانية لترويج كرامات شيوخهم وبركاتهم ومعجزاتهم؛ وهو ما جعل البعض يدفع بأن الولي بلا كرامة لا يكون وليًا(٣١).

إنه منذ ذلك الحين، قد بدأت التنظيمات الصوفية تكرس وجودها في المجتمَع المصري؛ إذ حاولت من خلال ممارساتها الشعبية أن تكسب التأييد الجمعي، ولكن بعيدًا عن الانشغال بالعملية السياسية، وهو ما لم يحدث في بعض الأقطار المحيطة مثل المغرب وتركيا(٣٢).

ومع نهايات القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين، عرفت سلطة الأولياء تقلصًا واضحًا؛ إذ بصدور لائحة ١٩٠٣م تمّ رفع سلطة شيخ مشايخ الطرق الصوفية عن النقايا والأضرحة التي تحصل على رواتب، أو معاشات من الأوقاف ناهيك عن تنظيم قواعد تعيين إجراءات الخلافة وعمدة النواب. وبصدور لائحة ١٩٠٥ حتى ١٩٧٦ وقد تعين أن هذه اللائحة هي المنظمة للعمل إلى أن صدر القانون رقم ١١٨ لسنة ١٩٧٦ و٥٤ لسنة ١٩٧٨ والذي من خلاله تمّ تنظيم العمل وإخضاعه لوزارة الداخلية وليس للشؤون الاجتمَاعية أو حتى الأزهر.

ولكن حريٌ بنا أن نشير إلى أنه منذ عام ١٩٠٣ وحتى النصف الأول من القرن العشرين لم نشهد انخراط الأولياء في العمل السياسي حتى أتاح الشيخ أبو العزائم شيخ الطريقة العزمية أن يوجه عمل الطريقة إلى السياسة والعمل ضد الإنجليز(٣٣)

وتعد الدولة الفاطمية نموذجًا واضحًا للدولة الثيوقراطية في التاريخ الإسلامي؛ إذ قامت على النّسب إلى آل بيت النبوة، وخاصة عند السيدة فاطمة الزهراء، والإمام

علي؛ إذ تعتمد على الدعوة السرِّية حتى قرب ظهور المهدي المنتظر، لا سيما بعد دخول الإمام محمد بن الحسن العسكري آخر الأئمة إلى السردابين، وإنه من خلال قيام الخلافة الفاطمية والدعاية السياسية ضد العباسيين و الأمويين على السواء، تمَّ تنشيط الدعاية في أيام المعز لدين الله الفاطمي، وتحققت الانتصارات وتمَّ فتح مصر في سنه ٩٦٩/٥٣٨ وإنشاء النافدة التي عبَّرت عن اتجاهاتهم وآمالهم وتوسعاتهم إلى الشرق عبر الخلافة العباسية.

وبيد أن الفاطميين في إطار هذا النهج قد ركنوا إلى العصبية، فإن الوضع يتباين؛ حيث انفصلوا عن الشعب، وقرَّبوا أهل الذمة، ومارسوا سيادة التسامح الدِيني وحاولوا دمجهم في إطار الحياة السياسية العامة.

وعلى مدار قرن تقريبًا من تاريخ الفاطميين في مصر لم يحاولوا تنفيذ حلمهم في إخضاع دار الإسلام كله لقيادتهم، ومن ثم تكوين الإمبراطورية العالمية التي انشغلوا بتحقيقها، بل إنهم راحوا يبددون أنفسهم في المشاكل العقدية والطموحات الشخصية خاصة في عهد الحاكم بأمر الله، كما أن النصف الأول من حكم الخليفة المستنصر بالله، عرف الأزمات الاقتصادية، والإدارية والأمنية والحروب الأهلية وهو ما لم تعرفه مصر من قبل.

وخلال النصف الأول من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) تعبَّر الدولة الفاطمية عن قوتها في بداية حكم المستنصر، الذي بموته تمزَّقت الدولة الإسماعيلية إلى مجموعة من الإرب، إلى أن وصل (بدر الجمالي) إلى قمة السلطة في مصر عام ١٠٧٤، وأصبح السيد الحقيقي لمصر، وأصبح الخلفاء الفاطميون مجرد رؤساء صوريين لسلطة متتابعة من القضاة العسكريين[٣٤]

وبامتلاء كرسي الخلافة أصبح تاريخ الفاطميين تاريخًا محليًّا؛ حيث فقدوا كل أملاكهم خارج مصر، وبات تاريخ الفاطميين صراعًا داخليًّا بين ولاة الإقليم حول منصب الوزراء؛ إذ كان الوزير هو السيد الفعلي للبلاد [٣٥].

ومع دخول الفاطميين إلى مصر حدث انقلاب ديني وثقافي واجتماعي بعيد المدى؛ إذ بدأ الطولونيون الإخشيديون سياسة جديدة في مصر، وبدأت تبرز حركة دينية فلسفية اجتماعية لم يعرفها الواقع الإسلامي من قبل إلى حد أن رماها البعض بأنها هي

الأخرى نوع من التجديد في الإسلام، فبمقتضى نظرية الحق الإلهي تمَّ اعتماد الحرية الدِينية للمصريين، وهو ما فعله جوهر الصقلي عند دخوله إلى مصر.

وتعد السنوات الأربع (٣٥٨-٣٦٢هـ) التي حكم فيها جوهر الصقلي مصر نيابة عن الخليفة، أهم فترات التاريخ الفاطمي، والذي بها تمَّت التغيرات المذهبية والإدارية اللازمة، والتي من خلاها بدأ الإعلان عن قيام دار الخلافة. وكان أول تغيير يتم من خلاله هو إفطاره بغير رؤية وقيامه بصلاة عيد الفطر بمصلى بالقاهرة، وهو ما لم يعجب أهل مصر الذين صلوا بعد هذا اليوم بالفسطاط، حينما التمَس القاضي ابن الطاهر، رؤية الهلال من على سطح جامع عمرو فلم يره، والتي من يومها أنهى الصقلي طلب الهلال بمصر.

وتتواصل التجديدات في العقيدة الإسلامية؛ إذ يعلن عن ترك المذهب السني في مصر لأول مرة حينما صلى جوهر الصقلي مع جنده في جامع ابن طولون معلنًا الصلاة بـ"حي على خير العمل" (مميزات للأذان عند الشيعة) بدلا من "حي على الفلاح"، ثم أمر بالجهر بـ"البسملة" في الصلاة، وزيادة القنوت في الركعة الثانية من صلاة الجمعة، ومنع ذكر "سبح اسم ربك"، وأزال "التكبير" بعد صلاة الجمعة، وأن يقال في الخطبة "اللهم صل على محمد النبي المصطفى وعلى فاطمة وعلى الحسن والحسين سبطي الرسول، الذين أذهبت عنهم الرجس، وطهرتهم تطهيرًا، اللهم صل على الأئمة الراشدين آباء أمير المؤمنين الهاديين المهديين"(٣٦).

وثمة عوامل مجتمَعة ساهمت في تحقيق هدف الفاطميين لغزو الشرق، كان على رأسها سوء الأحوال الاجتمَاعية والاقتصادية في نهايات عهد الإخشيديين حينما وضعت الخلافة العباسية تحت سيطرة الشيعة البوهيين، ثم أخيرا وفاته وتولى زمام الأمور الوزير أبو الفضل جعفر عن الفرات. لقد حاول الحاكم بإذن الله تحوير الجغرافية الروحية والدِينية للسلطان الإسلامي؛ إذ شيَّد في إطار المنطقة الواقعة بين الفسطاط والقاهرة ثلاث مشاهد لينتقل إليها رفات النبي ﷺ ورفات أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وهي محاولة كتب لها الفشل؛ إذ من خلالها أرد أن يحول قوافل الحجاج إلى العاصمة الفاطمية، بل أراد أيضًا أن ينبش قبر النبي ﷺ؛ إذ أمر الرجال من شيعته بحفر سرداب أسفل الدور المجاور لمنزل الرسول ﷺ مقابل الغير(٣٧).

لقد اشترى الفاطميون ذمم الناس بالمال؛ إذ كان يسلمون الدعاة إلى البلاد لإغراء الناس ليشيعوا بمذهبهم. وهذا هو عين ما فعله المؤيد مع أهل العراق حينما دفع بالهدايا والأموال إلى أمراء الأكراد والأتراك في مقابل تطويقهم في إطار مذهبهم. وكان الناس من خلال ذلك يجدونها وسيلة سهلة للثراء والحصول على المال والمناصب. لقد باتت مبايعة الإمام وسيلة سياسية لاحتواء الجماهير(٣٨).

ولقد أحدثت التأثيرات المختلفة التي عرفها المجتمَع المصري منذ بداية الدولة الحديثة في عهد (محمد علي) مجموعة من التحولات الاقتصادية والسياسية، تلك التي أثرت بالطبع على المؤسسة الدِينية الرسمية وهو ما نراه في عهد محمد علي وإسماعيل باشا مرورًا بالمرحلة التي شهد فيها الأزهر نوعًا من الدعم والتوظيف السياسي، خاصة فيما يتصل بتطبيق الشريعة الإسلامية وبعض القضايا الخلافية حول علاقة الحاكم بالدِين(٣٩).

لقد عرفت مصر قبل الثورة نوعًا من توظيف الدِين في إطار الصراع السياسي، وهو ما تمثل في جماعة الإخوان وشباب محمد، فضلا عن محاولة النظام الملكي للتدثر بعباءة الخلافة الإسلامية. وبرغم أنه كانت هناك محاولة قوية من قبل السراي في إزكاء ذلك، إلا أن رئيس وزراء مصر وقتذاك أجهض هذا المشروع. وبعيدًا عن هذه المسألة، فإن المناخ السياسي في ذلك الوقت ساهم في دفع الدِين كقوة فاعلة على الصعيد السياسي، وهو ما جعل جماعة الإخوان تفرض وجودها وتعاملها مع المسألة الوطنية، وليس أدل على ذلك من موقفها الدفاعي من الاستعمار البريطاني والسراي.

وإذا كانت فترة ما قبل ١٩٥٢ قد عرفت توظيف الدِين من الناحية السياسية، فإنه في إطار نظام يوليو ١٩٥٢، عرف الدِين نوعًا من الصراع لعل أبرزه هو قيام الدولة بتأميم الدِين وتأسيس الهوية الوطنية ليس على أساس ديني وإنما على الأساس القومي. ولا يعني ذلك أن الدولة الناصرية أفرغت يديها من الدِين، وإنما هي قد وثقت علاقتها به بطريقتها الخاصة ووفِق مراحل معينة. ففي بداية مراحل الثورة توثقت علاقة بعض أفراد حركة يوليو مع حركة الإخوان، وهو ما تغير بعد حادث المنشية؛ إذ اتسعت الشُقة بين الدولة وبين حركة الإخوان إلى أن تمّت السيطرة على كل مؤسسات الدولة من خلال توظيف الدِين سياسيًا بما يخدم وجود الدولة وتبرير خطها الإيديولوجي (٤٠).

إنه غداة ثورة يوليو ١٩٥٢، تمّ تطويع الدين لخدمة النظام الحاكم؛ إذ من خلالها تمّ تبرير شرعيته وتثبيت دعائمه، وتبرير النزعة الاشتراكية، وتسويغ مبررات حرب اليمن وهزيمة ١٩٦٧، فضلا عن التعبئة وزيادة معنويات القوات المسلحة. وإذا كان في هذه الفترة قد عرفت مصر بالقطيعة بين النظام الحاكم والإسلام السياسي في ذلك الوقت وخاصة حركة الإخوان، فإن التصوف كان بمثابة الإسلام الطيّع في يد الصفوة الحاكمة؛ إذ حاولت من خلالها تنظيم طقوسها واحتفالاتها منعًا للخروج على النظام بل وحمايته، ولعل هذا ما اتضح بعد الصدام مع الإخوان المسلمين؛ إذ أعلنت الطرق الصوفية مناصرتها ومساندتها للنظام الناصري[٤١].

لقد عرفت الناصرية بجانب محاولتها لتقريب المذاهب الأربعة وتنقيتها من الشوائب التي تثير العصيان. عرفت أيضًا نظرة تحكُّم القائد السياسي في المسألة الدينية بغرض تغيير المجتمَع وقلب الأوضاع الاجتمَاعية. وفي إطار هذه الفترة كانت العلاقة بين الدين وثورة يوليو تتضح في قوة التغير الثوري التي عملها الدين، ولكن بعيدًا عن الاستخدام السلبي له. وإنه انطلاقًا من استخدام الدين في التغير، نظرت الدولة إلى الإسلام باعتباره قوة تغيُّر كبيرة، وهو ما دفع الصفوة الحاكمة إلى تفعيل الأجهزة الدينية في خدمة مشروعها الإيديولوجي، خاصة على صعيد الوحدة الوطنية والتعبير عن تلاحم عناصر الأمة ومحاربة الطائفية، وتطوير الأزهر؛ حيث يُعَد قانون تطوير الأزهر -في أدبيات الإسلام السياسي- هجومًا عنيفًا في السيطرة على هذه المؤسسة، وهذا وفقًا لاحتياجات المجتمَع الإسلامي، وتشكيل مجتمَع البيوت الإسلامية لمناقشة عملية الاجتهاد. ومواجهة الظروف التي عبر بها المجتمَع الإسلامي بموقف إسلامى أصيل وصريح، فضلا عن القيام ببناء المساجد في الدول الإفريقية، وتوجيه إذاعة القرآن الكريم إلى أفريقيا، وتخصيص المنح الدراسية لأبناء هذه الدول[٤٢].

أضف إلى ذلك، يُحسب للناصرية أيضًا عملية تفعيل ضمانات الثورة الشاملة (الميثاق) وإذكاء روح التسامح الديني كتعبير حقيقي عن جوهر الإسلام وتراثه الحضاري؛ إذ بات الدين بالنسبة لها بمثابة ضرورة وطنية وقومية لوحدة المجتمَع وتفاعله وتقدمه، وضمانة لمواجهة التحديات والمؤامرات الخارجية. ويقول عبد الناصر ١٩٦٨ في إطار تركيزه على دور الدين في الدولة وإيديولوجيته: "إنه من الخطأ أن تتناقض القيم الروحية والمادية، فهذا التناقض ينبغي عدم تغليب العنصر المادي على أي شيء؛ إذ من شأنه أن يؤدي إلى إلهاء الناس عن حقوقها في الحياة"[٤٣].

ومع إجهاض التجربة الناصرية، والارتكان لمعايير الريع النفطي وتزايد بروز الحركة الإسلامية، وشيوع قيم الانفتاح القائم على الاستيراد والتهريب والمضاربة ولصوص القروض والأغذية الفاسدة والشرائح الريعية وشركات توظيف الإسلام والرأسمالية الرثة وتزايد التبعية، والبُعد عن معايير رأسمالية الدولة القائدة، فإن المجتمَع المصري راح يدشن بنية جديدة استند فيها على الغرب، ومن ثم تغيَّرت كل ملامح البنية الاجتمَاعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

فبدلا من الاعتماد على كل ما هو محلي، بدأ الأجنبي يتغلغل ويضرب في كل أساسيات الاستقلال الوطني، الأمر الذي تشوهت معه بنية المجتمَع الاقتصادية والاجتمَاعية والتعليمية، وهو ما أفضى إلى وجود بعض التوترات في يناير ١٩٧٧. إن الانتقال من المشروع إلى اللامشروع، وتراجع قيم الانتماء والإنتاج والتفوق لكي تحل عوضًا عنها قيم الوجاهة والتفرُّد، ساهم في بروز جماعة الإخوان المسلمين بعد طول غياب منذ الخمسينات.

إن مراكمة هؤلاء؛ الكثير من الأرباح في دول الخليج وتوسيع نشاطهم ومساعدة الدولة هم لكسر شوكة التيار الناصري، سمح هؤلاء بالتدخل في كثير من المناشط حتى وصلوا إلى رشوة المسئولين. وفي هذه الأونة ومع التدبيرات الوقائية التي فعلتها الدولة تجاه هؤلاء خاصة بعد انقلاب السحر على الساحر، برزت حركة عنف أصولية حاولت أن تأخذ عدوًا لها من الداخل لكي يركز غضبه عليها، تلك التي بدأت بالدولة ثم بالأفراد وهو ما أفرز وجود الكثير من المصادمات ضد رموز الدولة ومثقفيها وبعض الأفراد.

إنه في لجة تواصل لغة العنف في إطار الواقع السياسي في مصر مع بداية السبعينات فقد أفرزت مجموعة من العلاقات الشهيرة لعل أهمها محاولة حزب التحرير الإسلامي (العسكرية)١٩٧٤، اغتيال الشيخ الذهبي (التكفير والهجرة) ١٩٧٧، أحداث أسيوط ١٩٧٩، أحداث الزاوية الحمراء ١٩٧٩، أحداث المنيا ١٩٨٠، أحداث أسيوط١٩٨٦، اغتيال الرموز السياسية١٩٨٩، أحداث الفيوم ١٩٩٠، أحداث أسيوط ٩٣-١٩٩٤. إضافة إلى هذه الأفعال، فقد حاولت هذه الجماعات تعبيد الناس لربهم، أو قل تطبيق الشريعة بالقوة من خلال إشهار السلاح، ونهب محلات الصاغة التي يملكها المسيحيون، وتكسير البارات وحرقها، وتغيير المنكر باليد، وهدم الأضرحة، وتدمير الخمور، ومنع إحياء الحفلات الغنائية والموسيقية وضرب السياحة[٤٤].

لقد اتسمت فترة السبعينيات بالمواجهة الحادَّة بين الدولة والجماعة الإسلامية، الذين أشهروا الدِين وفق منطق راديكالي يحوِّل الناس إلى ربهم من خلال إستراتيجية سعت إلى اغتيال رموز الدولة، ومن ثم إحداث ثورة شعبية للاستيلاء على الحكم بالقوة. وليس خافٍ أن ذلك جاء بعد أن اشتد ساعد الحركات الأصولية بفضل مساعدة الدولة لهم، ثم ما لبثوا أن دخلوا في حوار مع الدولة، خاصة بعد أن استطاعت الدولة من خلال القابض على مقاليد الحكم أن يصفي حساباته مع التيار الناصري، وهو ما أدى في نهاية الأمر إلى اغتيال رأس الدولة في ٦ أكتوبر ١٩٨١ (٤٥).

لقد ساهم التحول في الخط السياسي للدولة مع بداية السبعينيات، أن قويت الجماعات الدِينية من وجودها المجتمَعي، وهو ما جعل كثير من الشباب ينخرط فيها، إلى أن باتت مقرة ضد قوة الدولة. من خلال هذا الطرح الذاتي للجماعات الدِينية، أخذت موقفًا متشددًا من فكرة الكرامة والمعجزات الخاصة والأولياء. وإذا كانت الظروف السياسية قد ساهمت في تقوية وجود الجماعات الإسلامية، فإنها أيضًا ساهمت فيما بعد نشأتها في إضافة أبعاد جديدة على مسألة التديُّن الشعبي، ولعل أهم هذه الظروف هو حماية الذات والوقوف بقوة ضد حالات استقبال وجودهم، ناهيك عن دخول كثير من الصفوة السياسية في صفوف جماعات التصوف(٤٦).

لقد شهد المجتمَع المصري إبان حكم السادات مجموعة من المعارك السياسية الدِينية التي ارتبطت بوجود تيارات فكرية دينية متعددة، عرفت في إطارها ما يسمى بالأسلحة الشكلية، الذي انعكس بالضرورة على السلوك السياسي والاجتمَاعي والثقافي. والواقع أن التديُّن الجديد الذي عرفته مصر في عهد السادات كان محكومًا بوجود نشاطات أخرى يموج بها المجتمَع، فكانت معارك اليسار ضد توجهات السادات اليمينية، ثم كانت هناك معركة أخرى بين اليسار والإخوان ضد اتفاقات كامب دافيد، وكانت هناك أطروحات الجماعات الإسلامية حول زيارة الأولياء والأضرحة والتبرك بهم، ذلك الذي أفرزه خطاب حركي يسعى إلى تنقية الإسلام في مصر من الشوائب الدخيلة عليه، واعتبار ذلك بدعة دخيلة على الإسلام، فضلاً عن كونه شطحًا وخروجًا عن أصول الشريعة، وصنوًا من عبادة الأوثان(٤٧).

إن غلبة الطابع الطقوسي الشكلي على الدِين واستخداماته في هذه الفترة ساهم في وجود نمط مميز من أنماط السلوك الدِيني الذي اتسم بالاستعراض أو بالمظهر وليس بالجوهر، وهو ما نراه غالبًا في شيوع اللحى وتقصير الزي، فضلاً عن وجود تنظيمات

تخضع هيدراركية سلطوية تفرض نمطًا من الطاعة تتقدم فيه الحرية والديمقراطية. لقد عمل وجود هذا الشكل من الدين في إعادة تكييف المجال والرأسمال الديني في مصر؛ إذ عرف ما يسمى بظاهريات الإيمان كتعبير واضح عن الفتوى والورع والالتزام الديني، وليس أدل على ذلك من الممارسات التي تحدث في إطار الجماعات الإسلامية والإخوان المسلمين الذين حاولوا أن يمازجوا بين الخطاب البشري والفقهي والوعظي والاصطلاحي ، ليكون أداة حصن لكل ما هو رسمي. إن مزاحمة الخطاب الديني غير الرسمي من قِبل هذه الجماعات ساهم في وجود خطاب راديكالي يكشف عن إيمان الآخرين، هو الذي دعاهم إلى تكفير الجهاز الحاكم والصفوة المرتبطة به[٤٨].

إنه بفعل تيارات الإسلام السياسي وتنظيماته المختلفة التي امتدت بين ثنايا الوجود البرجوازي الصغير والفقراء في مصر، والذي ساهم في وجوده الرئيس السادات، بهدف مواجهة التيارات الفكرية الأخرى، ساهم في وجود ما يسمى بـ(إسلام السوق)، وهو الذي يشير إلى سيادة التديُّن في الطبقات الوسطى والفقيرة بشكل واسع. وطبيعي أن سيادة مثل هذا النوع جعل الدين يتحول إلى فاعلية أو قوة سياسية تخرج على المجتمَع، خاصة بعد أن امتد هذا التديُّن إلى الأثرياء الجدد في المناطق الحضرية الجديدة مثل أحياء مدينة نصر والمهندسين والمعادي و ٦ أكتوبر وهو ما يطلق عليه من قبل البعض بـ(إسلام تدبير النفس).

وجدير بالإبراز أنه مع وجود مثل هذا النوع من التديُّن ظهرت مظاهر تشير إلى الدين ولكنها تتماشى مع المظاهر العصرية، ذلك الذي يعد نوعًا من المصالحة بين الإسلام التقليدي والمشروع الليبرالي الذي نهجته الدولة منذ بدايات الانفتاح، فضلا عن أن هذا الدمج حاول أن يقدم نوعًا من المُصالحة بين الشخص وذاته على خلاف التديُّن الجهادي الذي كان يدعو إلى العودة إلى الأصول والخروج على الحاكم والمجتمَع[٤٩].

وإضافة إلى ما تقدم، فهناك أيضًا ما يسمى بـ(التديُّن البديل)؛ وهو التديُّن الذي يستعمل الدين لترجيح وجود النظام دون تغييره؛ إذ من خلاله يقوم النظام بتغيير إرادة الشعوب، والاعتداء على استقلال القضاء والبطش بالناشطين السياسيين، ولكن في نفس الوقت يدعو إلى الصيام والالتزام بالصلوات ومختلف قواعد الشرع. أو بمعنًى آخر إنه برغم أن مصادرة رجال النظام للحريات وسعيهم الحثيث إلى إفشال الديمقراطية، إلا أنهم في الوقت نفسه يتبعون مسائل العقيدة بل ويحثون ذويهم ليل نهار بالالتزام بتعاليم الإسلام[٥٠].

إنـه في أتـون التطـور الـذي عرفتـه مصـر طـوال قـرون عديـدة، قـد عرفـت مصـر القداسة والتبجيل ثم التفكير، وهو الذي يشير إلى تقليد الدين إلى غير صالح السلطان، فبعد أن كان التديُّن هو الإيمان بالحاكم، فإنه مع الدخول في علاقات مع الغرب والانفتاح عليه، دخل التديُّن في إطار التفكير الذي كان يدل على التحرر من عبودية الأفراد مهما كان سلطانهم، وهو ما عززه (سيِّد قطب) في قوله: إنه لا كهنوت أو إكليروس، وإنه لا للتجسيد البشري للتديُّن.

المراجع

١. محمد بيومي مهران، الحضارة المصرية القديمة، ج ٢: الحياة الاجتماعية والسياسية والعسكرية والقضائية والدينية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٣، ص ٢٣٧.

٢. وأيضًا: عمار على حسن، الدين والثقافة السياسية في مصر: من تأليه الحكام إلى تكفيرهم، في : www.Islamism/scope.com

٣. أحمد الخشاب، الاجتماع الديني: مفاهيمه النظرية وتطبيقاتها العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٣٧٢.

٤. ب.ج تريجر، بج كمب، د.اوكر، أ.ب لويد، مصر القديمة: التاريخ الاجتماعي، ترجمة: لويس بقطر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠ص ٣٣٤.

٥. فرانسوا دونان وكريستيان زيفي كوس، الآلهة والناس في مصر، من ٣٠٠٠ قبل الميلاد إلى ٣٩٥ ميلاديًا، ترجمة: فريد بودي، دار الفكر للدراسات والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٧، ص١٦.

٦. المرجع نفسه، ص٣٥.

٧. أحمد الخشاب، الاجتماع الديني،...، مرجع سابق، ص٣٣١.

٨. أحمد الخشاب، الاجتماع الديني،...، مرجع سابق، ص٣٣٣.

٩. المرجع نفسه، ص ٣٣٤.

١٠. المرجع نفسه، ص٣٣٦.

١١. محمد بيومي مهران، الحضارة المصرية القديمة،...، مرجع سابق ص٢٢٧.

١٢. وراجع أيضًا: محمد السيد سعيد، (تقديم وتحرير) حكمة المصريين، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٩.

١٣. سيرجى توكاريف، الأديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة أحمد فاضل، دار الأهالى، الطبعة الأولى، سوريا، ١٩٩٨.

١٤. أحمد الخشاب، الاجتماع الديني،........، ص٣٣٧.

١٥. وأيضًا حول تعدد هذه الأشكال راجع:

١٦. باروسلاف تشرنى، الديانة المصرية القديمة، ترجمة أحمد قدرى، وزارة الثقافة وهيئة الآثار المصرية، القاهرة، د.ت.

١٧. كامل مصطفى الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيع (العناصر الشيعية في التصوف)، بيروت،دار الأندلس، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ٣٥٧.
١٨. عمار على حسن، الدين والثقافة السياسية في مصر: من تأليه الحكام إلى تكفيرهم، مرجع سابق.
١٩. كامل مصطفى الشيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع (العناصر الشيعية في التصوف)، مرجع سابق، ص ٣٥٩.
٢٠. المرجع نفسه.
٢١. فرانسو دونان وكريستيان زيفي كوس، الآلهة والناس،، مرجع سابق، ص ٢٥٥-٢٥٦.
22. .comhttp://www.smsec
٢٣. عمار على حسن، الدين والثقافة السياسية في مصر، ....، مرجع سابق.
٢٤. إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر من رابط:
25. www.d-sunnah
٢٦. فرانسو دونان وكريستيان زيفي كوس، ....، مرجع سابق، ص٣٥٦.
٢٧. ويمكن أيضًا الرجوع إلى:
٢٨. محمد شفيق غربال، تكوين مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠.
٢٩. عمار على حسن، الدين والثقافة السياسية في مصر ....مرجع سابق.
30. - ,op.cit. http://wwwSmsec
٣١. محمد شفيق غربال، تكوين مصر....، مرجع سابق ٩٣.
32. I bid
33. I bid
٣٤. فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات علاء الدين، الطبعة الأولى، سوريا، ١٩٩٤، ص ٢٩٤.
٣٥. صالح إبراهيم الورداني، الشيعة في مصر من الإمام علي حتى الإمام الحسين، مكتبة مدبولي الصغير للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص٢٤.
٣٦. المرجع نفسه، ص ٢٩٥.
٣٧. فاروق مصطفى، الموالد: دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ص ٨٢-٨٤. وأيضًا: ابن خلدون، المقدمة، بيروت، ص٣٧٧-٣٧٨.

٣٨. توفيق الطويل، التصوف في إبان العصر العثماني (الجزء الثاني)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،١٩٨٨، ص٥.

٣٩. هاملتون وهارولد بووين، المجتمَع الإسلامي والغرب (الجزء الثاني)، ترجمة: أحمد عبد الرحيم، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة،١٩٩٠، ص٣٨٥.

٤٠. المرجع نفسه، ص٣٨٧.

٤١. محمود عبد الرشيد، التنظيمات الصوفية وتنمية المجتمَع: دراسة من منظور علم الاجتماع الدِيني، دار فرحة للنشر، المنيا،٢٠٠٦، ص ص ٢٣٩-٢٤٠.

٤٢. المرجع نفسه، ص ٢٤٣.

٤٣. المرجع نفسه، ص ص ٢٤٦-٢٤٧.

٤٤. المرجع نفسه ص ٢٤٩.

٤٥. المرجع نفسه، ص ص ٢٥٨-٢٦٠.

٤٦. أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصر: تفسير جديد، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، القاهرة،١٩٩٢،ص ص ١٤-١٨ .وأيضًا

٤٧. علي مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة، دار الكتب المصرية، القاهرة.

٤٨. وأيضًا: تقي الدِين أحمد بن على المقريزي، الفاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين، تحقيق: جمال الدِين الشيَّال، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٩٧٣.

٤٩. أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصر، مرجع سابق، ص٢٩.

٥٠. أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصر، مرجع سابق ص، ٦٥.

٥١. صالح إبراهيم الورداني، الشيعة في مصر من الإمام على حتى الإمام الحسين، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧.

٥٢. المرجع نفسه، ص٢٨.

٥٣. المرجع نفسه، ص٣٤.

٥٤. كامل مصطفى الشيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع (العناصر الشيعية في التصوف)، مرجع سبق ذكره، ص٣٦١.

٥٥. آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد – رضا حامد قطب، بغداد، منشورات الجمل، الطبعة الأولى،٢٠٠٦.

٥٦. أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصر، مرجع سابق، ص ١١٣.

٥٧. أحمد عرفات القاضي، دولة الباطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، ص١٧٨.

٥٨. نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥، ص١٢٩.

٥٩. المرجع نفسه، ص ص ١٥٣-١٥٥.

٦٠. عمار على حسن، الصوفية والسياسة في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،٢٠٠٩، ص ص٧٤-٧٥

61. www.alfikralarabi.org.

62. Ibid

٦٣. حافظ دياب، الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال، مكتبة الأسرة، القاهرة،٢٠٠٥، ص٤٦.

٦٤. المرجع نفسه، ص ٤٥. للمزيد حول هذه الأحداث يمكن الرجوع إلى:

٦٥. هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٢.

٦٦. حسنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في مصر، مركز الدارسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ص ٥.

٦٧. رفيق حبيب، الإحياء الديني في ملف اجتماعي للتيارات المسيحية والإسلامية في مصر، الدار العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩١.

٦٨. فاروق مصطفى، الموالد ....، مرجع سابق، ص٢٢٦.

٦٩. عمرو الشوبكي، الحزب الوطنى والتديُّن الجديد، المصري اليوم (جريدة)، العدد٩٠٧، الخميس ٧ ديسمبر٢٠٠٦.

٧٠. نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان ....، مرجع سابق، ص ص٤٤-٤٧

٧١. www.my kfupm.com

٧٢. علاء الأسواني، ظاهرة التديُّن البديل، جريدة الدستور ٢٠٠٨/٧/٢٣.

الفصل السادس

الوعي الجمعي والأولياء

مقدمة

يتسع ميدان الدِين الشعبي لكثير من الممارسات والعقائد؛ إذ من خلالها تبرز مفاهيم كرامات الأولياء التي ترتبط بمضمون ودلالة المعجزات والخوارق، وما يتصل بها من طقوس. ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن الدخول في حقل التديُّن الشعبي يكشف عن انبثاق مفاهيم و مقولات جديدة تتقاطع مع ما هو معروف في فضاءات الدِين الرسمي، تلك التي تكشف عن تخريجات وإبداعات جديدة تنفك عن سيطرة السلطة الرسمية، ناهيك عن تبيان المسكوت عنه في إطار البنية الثقافية والفكرية السائدة. إنه بالأحرى نوع من نبش المحرمات والمكبوتات والممنوعات، التي تفضح السائد بمستوياته المختلفة.

إنه حسب ذلك، فالتديُّن الشعبي على طول الخط يأتي متباينًا عن الدِين الرسمي، وهو ما نستدل عليه من خلال أدبياته وممارساته التي يختلط فيها ما هو موضوعي وما هو ذاتي، وما يرتبط بالشعور الغريزي وما يأتي من الوعي الباطن، والخلط بين ما هو مقدَّس وما هو مدنَّس. فالناظر إلى طبيعة هذا التديُّن يجد أن المكتفين يذهبون إلى الحالة الأولية التي تستند إلى بنية عقلية غرائزية محددة، تتفاعل مع الذات التي تطل على نفسها من خلال نافذة مفتوحة لا يحجبها عن غيرها ونفسها أي شيء؛ إذ ترافق الذات ذاتها، وهي تمارس إبداعاتها اليومية، وهذا ما يجعلنا نشير أن هذا التديُّن أو التفكير اليومي هو الذي يشكل الإبداعات الروتينية.

وطبيعي أنه حسب سيادة هذا النوع من التديُّن نكون بصدد إعادة إنتاج أو استمرارية للوعي الأسطوري الذي عرفته المراحل الأولى للحياة الإنسانية، ذلك الذي يعكس ما في الجوانية على العالم أو الكون الخارجي. إنه يحوِّل ظواهر الكون لحياته الانفعالية، لكي تمسي الظواهر الكونية المفعمة بالحياة والقوة مرتبطة بآخر خلع عليه السلطة والقدرة والغلبة، واختصر كل شيء في الواقع إلى التجربة الروحية التي تقلص كل شيء إلى مجموعة من القيم والممارسات التي تركز على إشباع الاحتياجات وتحقيق المصلحة والمنفعة بغض النظر عن نقائها من الدنس والنقص.

وجدير بالتبيان أن مثل هذا التديُّن، هو الذي تحده التصورات التي تعبر عن طبيعة الأمور المقدَّسة، التي يدخل فيها تأسيس الطقوس وقواعد السلوك، ومن ثم

التصرف حيال المقدَّسات، تلك التي نعدها حالة من الإثارة الذهنية التي من خلالها يؤلف الأفراد قناعاتهم تجاه المقدَّس، وبالتالي يخلق هم الفكر الجمعي. ولكن في هذا الإطار ينبغي أن نعي أن ما يتم التوليف بينه في إطار الجماعة تجاه المقدَّس، لا يعد أمرًا جديدًا، وإنما هو نوع من الوعي المُصَاغ بطريقة مسبقة؛ إذ يكون فيها الموروث هو الذي يحدد العلاقة بينه وبين وجود الذات.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن الموروث في هذا الإطار يكون بمثابة معبد الطاعة، ويتقدم باتجاه الأسطورة التي تجعل من الدِين عاملا من عوامل التكوين الثقافي. أو بقول آخر: إن الأسطورة وِفق وجود المعتقد الدِيني، تكون بمثابة امتداد طبيعي له، وتسعى إلى تزويد المعتقد بالجانب الخيالي الذي تنجذب إليه الانفعالات الإنسانية، وتفرض فكرة الألوهية، وهو ما يجعلنا نرى أنه ما هو إلا نوع من الهروب من الزمن االيومي، والعودة إلى الزمن المقدَّس البدائي.

إن دلالة الأفعال والأفكار التي تفرزها الممارسات الطقسية المفعمة بالرموز والأساليب الطقسية، تجعل الفعاليات الدنيوية أفعالا مقدَّسة، وتكشف عن أنطولوجيا تتمثل في العودة إلى الماضي ومحاكاة النموذج السماوي، وهو ما يجعل الإنسان موجود في زمن، والوعي في زمن آخر.

إنه حسب الأحداث التي تفعلها الذات، فإن كل سلوك طقسي يأتي على غِرار الطرز الإلهية، فالممارسات الطقسية في نظر هؤلاء ما هي الا نماذج أسطورية تكتسب فعالياتها من خلال خيالات البشر. فأفعال الطقس أو الزيارة أو حتى أعياد الأولياء ما هي إلا تخليد لذكرى مراحل الخلق، كما أن أفعال الذات أثناء السلوك االيومي، ما هي إلا محاولات لتكرار فعل الخلق بطريقة روتينية. إذن فكل عمل يحمل دلالة محددة، ولا يخلو من دلالات مقدَّسة، وإقامة الشعائر والطقوس وحتى الزيارة ما هي إلا إعادة وتكرار لعملية خلق الكون، أو قل إنه الفعل الدوري الذي يسعى إلى العود الدنيوي لعالم القداسة.

ولما كان الفصل الراهن يهتم بفهم وعي الإنسان المتديِّن وطرائق تفكيره وطقوسه وفهمه للكون من خلال إقران نفسه بالآخر وهو الولي، فإننا هنا سوف ترانا نركز على نوع واحد منهم، وهو ما انتهى إليه بعض الباحثين. فبعيدًا عن ما يسمى بالأولياء البررة أو الورثة أو ما يسمى بالأولياء المؤمنين وشهداء المعارك أو الأقطاب،

فإننا سوف نركز على نوع واحد وهو ما يطلق عليه بالأولياء المتوفين، الذين حاولنا أن نخضع بعض روادهم ومريديهم إلى الفحص، من أجل الوقوف على علاقتهم ببعضهم البعض، فضلا عن استيضاح بعض المسائل المرتبطة برؤيتهم للكون وللأولياء وعلاقة الآخرين بالله، وبالقدر وبالمعجزات والكرامات. وإنه لكي نُفلح في ذلك فقد أخضعنا نحو ٩٦ مفردة للبحث، كانت مقسمة بين محافظتي الفيوم (٤٦ مفردة) والقاهرة (٥٠ مفردة).

وإذا كان هذا التقسيم يفيد المقارنة على صعيد الدراسة الكمية، فإننا نحاول أن نبرهن على تطابق الوعي والتديُّن الشعبي، مهما اختلفت الفئات الاجتمَاعية والفضاءات المعرفية والمكانية، وهو ما يجعلنا نسلم بأن التديُّن الشعبي لا يتقاطع معه زمن أو مكان أو مستوًى اجتماعي، وهو ما يصدق عليه التكوين الاجتمَاعي الاقتصادي المصري والفكريات الشعبية المرتبطة به منذ عهد الأسرات الفرعونية إلى الآن.

أولاً : في الطبيعة الاجتمَاعية بعينة الدراسة

جدول رقم (١) يوضح عمر عينة الدراسة

الفئة	ك	٪
من ٢٠ -٣٠	١٣	١٣,٦
٣٠-٤٠	٢٢	٢٢,٩
٤٠-٥٠	٣٦	٣٧,٥
٥٠ - فأكثر	٢٥	٢٦,٠
المجموع	٩٦	١٠٠

يكشف الجدول رقم (١) عن أن عينة الدراسة جاءت من جميع المراحل العمرية البالغة؛ إذ شكلت الفئة من ٤٠- ٥٠ سنة نحو ٣٧,٥٪ من مجموع العينة، والمراحل السنية من ٥٠ فأكثر نحو ٢٦٪، ثم تسجل الفئة من ٣٠ - ٤٠ نحو ٢٢,٩٪، بينما سجلت الفئة الأخيرة من ٢٠-٣٠ نحو ١٣,٦٪، وهذا ما يكشف عن أنه على الرغم من أن الإيمان بالأسطوريات والأرواحية، أو التديُّن الشعبي لا يترك شريحة عمرية واعية، إلا أنها تبدو أكثر وضوحًا في إطار عينة الدراسة في المراحل العمرية الكبيرة، إذا ما قورن بواقع الإيمان بذلك في المراحل العمرية المبكرة.

جدول رقم (٢) يوضح نوع عينة الدراسة

النوع	ك	٪
ذكر	٦٣	٦٥,٦
أنثى	٣٣	٣٤,٤
المجموع	٩٦	١٠٠

وإذا ما أردنا أن نقيم المقارنة السابقة أيضًا على نوعية عينة الدراسة، نجد أن الذكور يحظون بنصيب كبير إذا ما قارناهم بالنساء؛ إذ سجلوا في هذه العينة نحو الضعف، وكانت النسبة ٦٥,٦٪ في مقابل ٣٤,٤٪.

جدول رقم (٣) يوضح نوعية التعليم لعينة الدراسة

النوع	ك	٪
غير متعلم	١١	١١,٤
يقرأ ويكتب	٣٣	٣٤,٤
حاصل على شهادة متوسطة	٣٨	٣٩,٦
حاصل على شهادة عليا	١٤	١٤,٦
المجموع	٩٦	١٠٠

وبالوقوف على الحالة التعليمية لعينة الدارسة، فإن الجدول رقم (٣) الذي يبين ذلك يوضح أن مَن حصلوا على شهادات متوسطة سجلوا أعلى نسب بواقع ٣٩,٦٪، بينما تأتي المرتبة الثانية من يقرأ ويكتب بواقع ٣٤,٤٪، أما المرتبة الأخيرة فكانت من نصيب غير المتعلمين بنحو ١١,٤٪. ويمكن وِفق ذلك أن ندفع بأن الإيمان بالفكلور واصطباغ الدين بالصبغة الشعبية يزيد في الأوساط التي لا تتمَتَّع بالعقلانية، ذلك الذي يساهم في غيابهم وخلع القدرة عن ذواتهم في تغير أوضاعهم الاجتمَاعية والاقتصادية، أو قل إن الفكر الذي يتمتع به هؤلاء ما هو إلا تفكير متوحش أو بربري يتجافى مع التفكير العلمي.

جدول رقم (٤) يوضح الحالة الاجتماعية لعينة الدراسة .

الحالة	ك	٪
أعزب	١٣	١٣,٥
أرمل	٧	٧,٣
متزوج	٧٦	٧٩,٢
المجموع	٩٦	١٠٠

وإذا ما حاولنا الوقوف على مدى انتشار التديُّن الشعبي وفقًا للحالة الاجتمَاعية، فإن الجدول رقم (٤) يوضح أن عينة الدراسة من المتزوجين حظيت على المرتبة الأولى بواقع ٧٩,٢٪، وتأتي الأعزاب في المرتبة الثانية بحوالي ١٣,٥٪، بينما يقع في المؤخرة نسبة الأرامل بواقع ٧,٣٪.

جدول رقم (٥) يوضح مكان الإقامة لعينة الدراسة .

المكان	ك	٪
القاهرة	٥٦	٥٨,٣
الفيوم	٤٠	٤١,٧
المجموع	٩٦	١٠٠

وللتعرف على طبيعة إقامة عينة الدراسة، فمن الجدول رقم (٥) يتضح أن حوالي النصف ويزيد بـ ٥٨,٣٪ يقطنون بمدينة القاهرة، بينما حوالي ٤١,٧٪ يسكنون بمحافظة الفيوم. إنه من خلال النِسَب السابقة، فإننا يمكننا القول: إننا راعينا تمثيل الحضر والريف معًا، فضلا عن وجود المراكز والأطراف في إطار الكشف عن طبيعة الثقافة الشعبية السائدة وطبيعة تأويل الدِين منهما، وهو ما سوف يساعد الدراسة الراهنة في تبيان مدى القرب أو البعد من ثقافة الأولياء والطقوس المرتبطة بهم، أو بالأحرى الموقف من التديُّن الشعبي.

ثانيًا: الوعي الديني والثقافة الشعبية

جدول رقم (٦) يوضح أسباب زيارة القبور والمشاهد والأضرحة لعينة الدراسة.

يسمح بأكثر من استجابة

الأسباب	ك	٪
لأني باستريح نفسيًا وبعالج نفسي من إللي فيه	٣٦	٣٧,٥
لأني باشعر بالهدوء ويفرج علينا	٤٨	٥٠,٠
الشيخ قريب مننا	٥١	٥٣,١
لأني بتبارك بيه	١٧	١٧,٧
لأني بقابل الإخوان	٢١	٢١,٩
لأن ليهم كرامات ومعجزات	٣٧	٣٨,٥
لأنهم بيقربونا لربنا	٢٣	٢٤,٠

وإذا كنا نحاول الكشف عن أسباب زيارة عينة الدراسة للمشاهد والقبور والأضرحة، فإن الجدول رقم (٦) يوضح أن ثمة أسبابًا تكمن وراء ذلك لعل أهمها مدى قرب الولي من الأحياء، ومساعدتهم في قضاء حوائج الناس، وهو ما يسجل نحو ٥٣,١٪. ثم يأتي الشعور بالهدوء وتفريغ المكبوتات الداخلية بنحو ٥٠٪، على أن سجلت وجود كرامات ومعجزات للأولياء نحو ٣٨,٥٪. وحيث إن ما سبق يمثل أعلى الاستجابات، فإن أدناها كان للبركة التي تخلف الولي والتقرب إلى الله، واعتبار الساحات والمقامات هي مكان لمقابلة إخوان الطريقة فيها؛ إذ سجلت هذه الاستجابات على التوالي ٢٤٪، ٢١,٩٪، ١٧,٧٪. إن المطلع على الاستجابات السابقة يجد أن العلاقة بين الإنسان والولي ترتبط بما يخلعه الفرد على الأولياء من صفات، وهو ما يتشح بالأساس مع ما يحاكى حوله من أساطير وحكي تاريخي.

جدول رقم (٧) يوضح عدد مرات الزيارة في الأسبوع لعينة الدراسة

عدد المرات	ك	٪
مرة واحدة	٢٤	٢٥,٠
اثنين	١٠	١٠,٤
ثلاثة	٩	٩,٤
أربعة	١١	١١,٥
أكثر من أربعة	١٧	١٧,٧
كل يوم	٢٥	٢٦,٠
المجموع	٩٦	١٠٠

وبالإطلال على موقف عينة الدراسة من الزيارة للقبور والمشاهد والأضرحة، فقد أوضحت نحو ٢٦٪ من حجم العينة أنهم لا يتركون يومًا إلا ويذهبون إلى الأولياء، ثم أفاضت نحو ٢٥٪ منهم أنهم يذهبون مرة واحدة، بينما أفاد نحو ١٧,٧٪ من العينة أنهم يذهبون أكثر من أربع مرات أسبوعيًا . وإذ يكون ما ينطبق على حال المراتب الثلاث الأولى. فإن نحو ٩,٤٪ ذكروا أنهم يذهبون ثلاث مرات يوميًا، وأن نحو ١٠,٤٪ يزورون الأضرحة مرتين، وفي الأخير أفاد نحو ١١,٥٪ أنهم يقومون بالزيارة أربعة مرات. ولما كانت عدد مرات الزيارة تفيد مدى ارتباط الأفراد بالأولياء، أو قُل إن سلطة الأولياء على الأفراد تعينها طبيعة مداومة الزيارة وتكرارها، فإننا يمكن الدفع أيضًا أن المخزون المعرفي ومدى الواقعية هي التي تدفع إلى ذلك، وهو ما يعني أن التفكير الأسطوري ما زال حاكما في تقييد الروابط بين الناس والأولياء.

جدول رقم (٨) يوضح مدى تعطيل الزيارة عن العمل

البيان	ك	٪
بتعطلني	–	
لا تعطلني	٩٣	٩٦,٩
ساعات وساعات	٣	٣,١
المجموع	٩٦	١٠٠

وللوقوف على مدى تعطل المبحوثين من زيارتهم للقبور والمشاهد والأضرحة، فإن الجدول رقم (٨) يتبين أنه على الرغم من تنوع مرات الزيارة، إلا أن نحو ٩٦,٩٪ يفيدون أنها لا يعطلهم شيء، بينما نحو إلى ٣,١٪ أوضحوا أنه ليس في كل الأوقات

يصبيهم هذا الأمر، ذلك الذي يفيد بمدى تعلق النـاس بالأوليـاء، أو قُـل إن عـدم اقتطـاع جزء كبير من الوقت في زيارة الأضرحة لا يشكل أيـة مشـكلة، إذا مـا وضعنا في الاعتبـار الارتباط النفسي والعقائدي بالأولياء، ناهيك عن البحث عن سند أو مخلص.

جدول رقم (٩) يوضح أفضل أوقات اليوم لزيارة الأضرحة .

الوقت	ك	٪
بعد صلاة العشاء	٦٥	٦٧,٧
وقت الضحى	١٢	١٢,٥
فى الظهيرة	٦	٦,٣
في العصاري	٧	٧,٣
بين المغرب والعشاء	٥	٥,٢
في الوقت اللي أنا فاضي فيه	١	١,٠
المجموع	٩٦	١٠٠

وبينما لا يشكل إنفاق الوقت عائقًا في الارتبـاط بالأوليـاء، فـإن أفضـل أوقـات الزيارة بالنسبة لعينة الدراسة تتمثل في بعد صلاة العشاء، ذلك الـذي يتمثـل في الانتهـاء من الأعمال واللحاق بجلسات الذكر أو مقابلة رفاق الطريقة التي يتنمون إليهـا. وإذا كـان اختيار نحو ٦٧,٧٪ لهذا الوقت، فإن نحو ١٢,٥٪ قد أفادوا أن أنسـب الأوقـات هـو وقـت الضحى؛ حيث تكون بداية يوم العمل لديهم يبدأ بـالتبرك بالأوليـاء، ثـم اختيـار الأوقـات غير المزدحمة بالناس. ولمعرفة أقل النسب من حيث اختيار أفضل الأوقات، فقد سـجلت نحو ١٪ من عينة الدراسة الوقت الذي يكون قد أنهـى جميع أعمالـه، وهـي الـتي تتمثـل في عدم التقيد بعمل محدد أو بوقت محدد .(أنظر الجدول رقم٩-١٠).

جدول رقم (١٠) يوضح أسباب تفضيل أوقات الزيارة .

السـبب	الــوقت					
	بعد صلاة العشاء	وقت الضحى	الوقت الفاضى	وقت الظهيرة	وقت العصارى	بين المغرب والعشاء
عشان أكون خلصت أعمالي	٢٨ (٤٣,١٪)				١(١٠٠٪)	
عشان أقدر أقعد في حلقة الذكر	١٧(٢٦,١٪)					
عشان أقابل الإخوان في الطريقة	٢٠(٣٠,٨٪)	١(٨,٣٪)				
عشان أكون خلصت صلواتي						

السبب	الــوقت					
	بعد صلاة العشاء	وقت الضحى	الوقت الفاضي	وقت الظهيرة	وقت العصارى	بين المغرب والعشاء
هوه ده أنسب وقت بالنسبة لي			٥(٧١,٤٪)			
عشان الناس بتبقى قليلة				٤(٨٠٪)		
عشان لسه مكنتش بدأت يومي استبارك بيه		٨(٦٦,٧٪)	٢(٢٨,٦٪)	١(٢٠٪)		
عشان مفيش زحمة		٣(٢٥٪)				
عشان ما ارتبطش بوقت محدد						٥ (٨٣,٣٪)
عشان اكون مش متقيد بأي حاجة						١(١٦,٧٪)
المجموع	٦٥	١٢	٧	٥	١٠	٦

ثالثا: صفات الأولياء ومناقبهم

جدول رقم (١١) يوضح الأسباب التي تجعل الإنسان وليًا

الأسباب	ك	٪
بالاستحقاق الشخصي		
ببركة ربنا وانتقائه له		
لأنه بلغ مرحلة الزهد والرعاية الإلهية		
لما تستحوذ عليه الربانية وتطل عليه القدسية		
لما يكون له قدرات وبركات زي الأنبيا		
لما تكون كل أعماله مربوطة بالدين والورع		
بكل ما سبق	٩١	٩٤,٧
وراثة أحد الأولياء أو الآباء	٥	٥,٣
المجموع	٩٦	١٠٠

ولمعرفة رأي عينة الدراسة عن الأسباب التي تجعل من الإنسان وليًّا، فإن نحو ٩٤,٧٪ من جملة العينة رأت أن هناك مجموعة من الأسباب لعل أهمها: الاستحقاق الشخصي وانتقاء الله هم، وبلوغ مرحلة الزهد والرعاية الإلهية، وإطلال القدسية والاستحواذ الرباني والورع، بينما رأت نحو ٥,٣٪ أن الإنسان يكون وليًّا عن طريق وصوها بالوراثة. ويمكننا في ضوء النسب السابقة، أن نرى أن الإنسان وفق اعتقاداته الذاتية يشير إلى اتحاده مع ثقافات قديمة ترتبط بما يسمى بـ(**الزمن العيدي**) الذي يتم من خلاله إعادة الزمن الأصلي والمقدّس الذي يتباين عن السلوك البشري، أو هو بالأحرى إعادة للزمن الأسطوري.

جدول رقم (١٢) يوضح أسباب تقديس الأولياء

يسمح بأكثر من استجابة

الأسباب	ك	٪
قربهم من الله	٨٣	٨٦,٥
إنهم لديهم حضور وإحاطة بالغيبيات	٢٢	٢٢,٩
إنهم يجيبون الدعوات والمطالب	١١	١١,٥
إن الولي يُحيي ويميت	-	-
إن هم أحوالا ليست لأي بشر	٣٤	٣٥,٤
إن الولي يعلم متى يموت- إن موته باختياره	٥٥	٥٧,٣
إنهم يتواجدون في مكان واحد وفي وقت واحد	٤	٤,١
إنهم يطيرون ويتنقلون في الهواء	١	١,٠
إنهم هم الذين تولاهم بنصره ورعايته	٢٥	٢٦,٠
إنهم يحاربون النفس والهوى والدنيا والشيطان	١٦	١٦,٦
إنهم محفوظون من الفتن وزاهدون في الدنيا	١٩	١٩,٨

وإذا كنا أوضحنا فيما تقدم للأسباب التي تجعل الذات البشرية وليًّا، فإن أسباب تقديس الناس هم يتمثل في قربه من الله ٨٦,٥٪، وفي أن أحوالهم ليست هي أحوال البشر ٣٥,٤٪، وأنهم يطيرون ويتنقلون في الهواء ١٪، وأنهم يجيبون الدعوات والمطالب ١١,٥٪، وأنهم يعلمون متى يموتون ٥٧,٣٪، وأنهم يتواجدون في مكان واحد وفي وقت واحد ٤,١٪، وأنهم يتولاهم الله بنصره ورعايته ٢٦,٠٪، وأنهم يحاربون النفس والهوى والدنيا والشيطان ١٦,٦٪، وأنهم محفوظون من الفتنة ويزهدون في الدنيا

١٩,٨ ٪، وأن لديهم حضورًا وعلمًا بالغيب ٢٢,٩٪. إنه حسب ذلك فإننا نكون أمام تفرقة بين المقدَّس والدنيوي، فإذا كانت هذه النسب تعبر عن أحوال المقدَّس والغيبي، فإن زمن البشر يتنافى مع أسباب التقديس الذي ما هو إلا خرق للعادة وإنتاج ما لا نهاية لكل شيء.

جدول رقم (١٣) يوضح أفعال الولي في الكون

الأفعال	ك	٪
يمنع الأذى	١٣	١٣,٥
يساعد الناس في فك كرباتهم	٢٧	٢٨,٢
يشفي المرضى	٨	٨,٣
يفك السحر	٣٤	٣٥,٤
يتوسط بين الناس والله	٥	٥,٢
يكشف الكرب	٩	٩,٤
المجموع	٩٦	١٠٠

وبيد أن الجدول السابق قد أشار إلى صفات الولِي وأسباب خلع القداسة عليه، فإنه من خلال الجدول الحالي (رقم ١٣) يمكننا أيضًا أن نقف على طبيعة أفعال الولِي في الكون، وهو ما أوضحته نحو ٣٥,٤ ٪ من عينة الدراسة أفادوا بأنهم يقومون بفك السحر، وأن نحو ٢٨,٢٪ أفادوا بأنهم يساعدون في فك كربات الناس، ثم أفاد نحو ٥,٢٪ أنهم يتوسطون بين الناس والله. وبعيدًا عن الترتيب السابق، فإن حوالي ١٣,٥٪ يكشفون عن أنهم يمنعون الأذى عن الناس، ثم حوالي ٩,٤٪ أبانوا بأنهم يكشفون الكربات، ثم حوالي ٨,٣٪ يبينوا أنهم يشفون المرضى.

إذن فالأولياء يفعلون كل شيء وقدراتهم تطول كل شيء، بدءًا من الخلق والرزق إلى الشفاء. إننا أمام كل ما سبق نكون بصدد ما يسمى بـ(الإنسان الدِيني) أو ما يطلق عليه بـ(الإنسان الكلي)، الذي من وجهة نظر أخرى يفرض مجموعة من المناقب التي يتحلى بها الولِي، ومن ثم يعيش من خلالها في الزمن المقدَّس.

جدول رقم (١٤) يوضح طبيعة صفات الولي . .

يسمح بأكثر من استجابة

الصفات	ك	٪
قريب من الله	١٧	١٧,٧
باطنه عبودية وظاهرة قدرة	٧	٧,٢
هو مَن ولاه الله على البشر	٢٣	٢٣,٩
هو ولاء لله ودينه	٢٥	٢٦,٠
هو وريث للنبي	٢٧	٢٨,١
هو من أطاع الله بإخلاص وفناء	١٨	١٨,٨
هو محب الله	٢٢	٢٢,٩
هو قريب من الله والناس	١١	١١,٥
هو مفكك الكربات	١٢	١٢,٥
المجموع		

وباعتبار أن ما سبق هو تعيين لأفعال الولي في الكون، تلك التي تتحدد من خلال أسباب القداسة، فإن الوقوف على صفات الولِي الذي يوضحها الجدول رقم (١٤) يبين أنها نتيجة لأنه وريث للنبي ٢٨,١٪ ولتولية الله له ٢٦٪، وأنه هو من ولاه الله على البشر ٢٣,٩٪ وأنه أطاع الله بإخلاص وفناء ١٨,٨٪، ولقربه من الله ١٧,٧٪، وأنه يتحلى بالعبودية والقدرة ٧,٢٪، وأنه محب لله ٢٢,٩٪، وأنه يساعد في فك الكربات ١٢,٥٪، وأنه قريب من الله والناس ١١,٥٪. إن المدقق في هذه الصفات، وحسب ترتيب أسباب القداسة التي رمت بها عينة الدراسة على الأولياء، يجعلنا نرى أنهم يقتربون من صفات الأنبياء، إذ تكون لديهم الخوارق والمعجزات وفعل كن فيكون، وهو ما يجعلنا بصدد الإيمان بالعود الأبدي الذي مَفاده أن الفرد يسعى إلى إحياء مقولة التصور الدوري للزمن، أو الخروج من العالم الدنيوي والولوج إلى السماوي.

جدول رقم (١٥) يوضح طبيعة أفعال الولي وارتباطها بالدنيا

الطبيعة	ك	٪
بالدنيا	٣٣	٣٤,٤
بالسماء	٣٦	٣٧,٥
بالاثنين معًا	٢٧	٢٨,١
المجموع	٩٦	١٠٠

ومع أن الجداول السابقة قد أوضحت ما يتصف به الولي من صفات، فإنه للوقوف على رأي المبحوثين حول طبيعة أفعال الولي ومدى ارتباطها سواء بالدنيا أو بالآخرة، فإن نحو الثلث من العينة ٣٤,٤٪ أفادوا أنها ترتبط بالدنيا. أو بمعنى آخر أنها لا تنفك عن أعمال البشر، وبزيادة عن النسبة السابقة بحوالي ٣,١٪ أوضحو أنها ترتبط بالقدسي أي بكل ما هو إلهي، أما من قال الاثنين معًا فكانت نسبتهم نحو ٢٨,١٪، وهو ما يعني أنه لم يكتف بالسماء فقط ولكنه مزج معه الأرضي في آن.

جدول رقم (١٦) يوضح أسباب ارتباط أفعال الولي بالسماء

الأسباب	ك	٪
لأنه يأتي بالمعجزات	٩	٢٧,٣
لأنه بينفع الناس	٧	٢١,٢
لأنه بيتوسط بين الناس وربهم	١٢	٣٦,٤
لأنه طاهر وله كرامات	٥	١٥,١
المجموع	٣٣	١٠٠

وإذا كانت عينة الدراسة قد أوضحت مدى تباينها في الكشف عن ارتباطات أفعال الأولياء، فإن الجدول رقم (١٦) يحاول الكشف عن سبب ارتباط أفعال الولي بالسماء، من وجهة نظر المبحوثين؛ إذ أوضح حوالي ٣٦,٤٪ أنهم يتوسطون بين الناس وربهم، وأن نحو ٢٧,٣٪ يرجعونها إلى المعجزات التي يأتون بها، وهناك من يربطونهم بالنفع للناس وهم نحو ٢١,٢٪، بينما يعزى ١٥,١٪ على أنهم هم كرامات وأطهار. والواقع أن ارتباط الأولياء بالسماء يجعل من هؤلاء يرتبطون بالمعجزات وينخلعون من البشرية، ومن جهة أخرى يدخلون في إطار التخيل والإبداع لطبيعة القوى الغيبية، وتفعيل الدوافع اللاشعورية التي تتوافق مع سياق تاريخي آخر غير الذي نعيش في إطاره.

جدول رقم (١٧) يوضح أسباب ارتباط أفعال الولي بالدنيا

الأسباب	ك	٪
لأنه بشر مثلنا	١٤	٣٨,٩
لأن البشر لا ينخلعون عن إنسانيتهم	٩	٢٥
لأن المعراج إلى السماء للملائكة والأنبيا	٢	٥,٦
لأن مفيش حاجة اسمها اتحاد مع الله	١١	٣٠,٥
المجموع	٣٦	١٠٠

وبالكشف عن أسباب ارتباطهم بالدينا، فإن نحو ٣٨,٩٪ يبينوا أنه لا ينخلع عن صفة البشر، وأن نحو ٣٠,٥٪ ينفون نظرية الاتحاد مع الله؛ إذ لا يصح اتحاد الناسوت مع اللاهوت، وأن نحو ٢٥٪ أفادوا أن الولي لا يترك إنسانيته لكي يلحق بالإلهي لمجرد أن له كرامات، فضلا عن أن نحو ٥,٦٪ يرون أن بلوغ السماء والمعراج لها لا يكون للإنسان، وإنما للمختارين والرسل وللملائكة، ذلك الذي يجعل الأولياء والناس سواء، وأن التماهي مع القدسي ما هو إلا شطح للخيال؛ إذ يكون الله في صفاته وكبريائه وقدرته منزهة عن التشبيه أو الضد.

جدول رقم (١٨) يوضح أسباب ارتباط طبيعة الأولياء بالسماء والأرض معًا.

الأسباب	ك	٪
لأنه ينسلخ عنه بشريته	١١	٤٠,٧
لأن الوصول إلى الله قربة ومشاهدة	٩	٣٣,٣
لأن السماء هي التي وليه	٣	١١,٢
لأن السمو بالروح هو سمو بالبدن	٤	١٤,٨
المجموع	٢٧	١٠٠

ولرصد الأسباب التي تجعل الأولياء يرتبطون بالسماوي والأرضي معًا، فإن نحو ٤٠,٧٪ يرون أنهم ينسلخون عن بشريتهم، وأن نحو ٣٣,٣٪ يرون أنهم يعرجون إلى الله ويدنون قربة ومشاهدة، وأن نحو ١١,٢٪ منحوا السماء المبادرة والاختيار في توليتهم أو منحهم صفة الولاية، وهذا ما يجعلنا نرى أن هؤلاء خرقوا عادة الخلق في مخالفة النفوس والتقرب إلى الله. إنهم بهذا هتكوا العادة حتى صار هم التحكم في الأمور والاتحاد مع الله.

جدول رقم (١٩) يوضح طبيعة علامات الولاية ..

الأسباب	ك	٪
أن يكون له أحباب ومريدون وطريقة	٢٥	٢٦,٢
أن يكون له مقام أو مشهد	٢٢	٢٢,٩
أن يكون له معجزات وكرامات وعلامات	٢٧	٢٨,١
أن يكون إمامًا للناس في وقته	١٢	١٢,٥
أن يكون متبوعًا بعد مماته	١٠	١٠,٤
المجموع	٩٦	١٠٠

وحيث إن الولي يتصف بالقداسة، وهو ما يتجلى في أفعاله، فإن طبيعة علامات الولاية تتضح في وجود معجزات وكرامات ٢٨,٢٪، ووجود أحباب ومريدين وطريقة ٢٦٪، وأن يكون له مقام أو مشهد ٢٢,٩٪. وحيث إن ما سبق هو ما يمثل الفئات الثلاث الأولى من حيث الترتيب، فإن هناك من يرى أن يكون إمامًا للناس في وقته ١٢,٥٪، أما من يرى أن يكون متبوعًا بعد مماته ١٠,٤٪. والمتأمل في هذه الأسباب يجدها تتعلق بالمظهر وليس بالجوهر، وهو ما يجعلنا نرى أن التديُّن الشعبي يتخاصم مع أدوار الدين في ترسيخ العقيدة وتعاليم الله، ناهيك عن أن استناده إلى القداسة لا يرتبط إلا بالإثارة الذهنية و ليس بالأمور الواقعية أو المشاهدات الحسية.

جدول رقم (٢٠) يوضح مدى تنوع شخصيات وأنماط الأولياء من خلال طبائعهم الروحية ..

البيان	ك	٪
نعم يتنوعون	٥٧	٥٩,٤
لا يتنوعون	٣٩	٤٠,٦
المجموع	٩٦	١٠٠

وحيث إن الجداول السابقة قد أشارت إلى ما ينبغي أن تتوافر فيه صفات الأولياء من وجهه نظر المبحوثين، فبالتعرف على مدى تنوع شخصياتهم وطبائعهم الروحية، فإن هناك ما ينوف عن نصف العينة بقليل يوافق على وجود هذا التنوع، بينما نحو ثلثي العينة لا يوافق على ذلك؛ إذ يساوي بين فحوهم وصغارهم، أو بين فئة تتواجد في الريف وأخرى موجودة في القاهرة على سبيل المثال، وهو ما يجعلنا نرده إلى الخوف منهم، أو الرهاب من الموتى، ذلك الذي يجعل الانفعالات الداخلية تسقط هذه المشاعر على الأموات بالخارج.

جدول رقم (٢١) يوضح أسباب تنوع شخصيات الأولياء

الأسباب	ك	٪
لأن منهم يعملون بالقرآن والسنة	١١	٢٠,٦
لأن منهم من خلال الدين بيفكوا السحر	٢٤	٤١,٣
لأنهم بيشفوا المرضى	١٨	٣١,٣
لأن طريقتهم إصلاح للناس	٤	٦,٨
المجموع	٥٨	١٠٠

وبتمحيص أراء عينة الدراسة حول الأسباب التي تؤدي إلى التنوع، فإنه من خلال الجدول رقم (٢١) يتضح لنا أن نحو ٤١,٣٪ يرجعون هذا الاختلاف إلى قدرتهم على فك الأسحار، وهذا ما يمكن رده إلى طبيعة الإنسان البدائي الغارق في الجهل والذي يعيش في عالم غير موضوعي يأتي به من "وعي الباطن ويرتبط بمجموعة من المحرمات. وإذا كانت النسبة السابقة تمثل أعلى المراتب في تصورات المبحوثين، فإن المرتبة الثانية تأتي من خلال قدرتهم على شفاء الأمراض؛ إذ حظيت بنحو ٣١,٣٪ وهو ما يعبر عن صراع بين فكر علمي وآخر بدائي يرتبط بالأحرى بنسق فكري محدد، والمرتبة الثالثة ٢٠,٦ وهم ما يربطون الأولياء بالقرآن والسنة من خلال عملهم. أما المرتبة الأخيرة فكانت ٦,٨٪ وهي التي يعزوها المبحوثون إلى قدرتهم على الإصلاح، وهو ما يرجع إلى اعتبار الأولياء هم من الهداة والبررة الذين يستمدون النور والإصلاح من مشكاة الرسالة ومرفاة النبوة، أو أن قلوبهم تتعلق بالمعارف الإلهية أو القدسية التي تبعث الأسرار الربانية والفيوضات اللدنية.

رابعًا: أسباب التنوع في قدرات وطبائع الأولياء

جدول رقم (٢٢) يوضح أسباب عدم تنوع شخصيات الأولياء

الأسباب	ك	٪
كلهم زى بعض ومفيش فرق	٩	٢٣,١
الفرق في الهوسين بينهم واللي عندهم ضلالات	٨	٢٠,٥
لأن كلهم بشر ومفيش عندهم إعجاز	١٩	٤٨,٧
لأن كلهم بيعملوا بكلام ربنا	٣	٧,٧
المجموع	٣٩	١٠٠

ولما كان ما سبق يعكس وجهة نظر المبحوثين الذين أفادوا بأسباب تنوع الأولياء، فإنه للوقوف على أسباب عدم التنوع، فإن الجدول رقم (٢٢) يكشف عن أن

هناك نحو ٢٣,١٪ ممن ذهبوا بوجود عدم التنوع، هنا حوالي ٢٠,٥٪ يرجعونها إلى أنهم مهوسون بهم، وكذلك يدعون ٤٨,٧٪ بأن الإعجاز الذي يتحدث عنه كثير من المبهورين والمغيبين ما هو إلا ضلالات وأوهام، ذلك الذي يدخل في إطار المجاز، والذي بمقتضاه يكون الولي هو القادر والكاشف والمبتلي والشافي.

جدول رقم (٢٣) يوضح موقف عينة الدراسة من التفرقة بين الأولياء والله ..

(أنت مع من، لا يفرق بين الأولياء والله)

البيان	ك	٪
معهم		
ضدهم	٩٦	
المجموع	٩٦	١٠٠

وعلى الرغم من أن عينة الدراسة قد انقسمت في بيان ما إذا كانت هناك اختلافات بين الأولياء وقدراتهم ومعجزاتهم، إلا أن عينة الدراسة برمتها لم تساوِ بين الله والأولياء، وهو ما يتجافى مع كثير من أدبيات التصوف أو ما نشهده في تراث مناقب الأولياء، الذين وِفق قراءته الظاهرة تجد مضاهات مجروحة بين الخالق والمخلوق أو عروجًا أو اتحادًا بينهما.

جدول رقم (٢٤) يوضح أسباب الموقف السلبي من عدم التفرقة بين الله والأولياء.

البيان	ك	٪
لأنه كفر	٦٨	٧٠,٨
لأن مفيش حد زي ربنا	١٢	١٢,٥
لأن دول مرضى ومهوسين وشاطحين	١٦	١٦,٧
المجموع	٩٦	١٠٠

وللكشف عن الأسباب التي دفعت عينة الدراسة كلها إلى وجود فرق بين الخالق والمخلوق، فإن هناك قرابة ثلاثة أرباع العينة ترى أنه يدخل في باب الكفر، وأن نحو ١٦,٧٪ يرون أن من يرى مثل ذلك يدخل في إطار المرض والهوس والشطح، وأن نحو ١٢,٥٪ يرفعون الله درجات لا يدخل أي بشر في مضاهاة معه.

جدول رقم (٢٥) يوضح موقع الأولياء في العالم

الموقع	ك	٪
في الأرض	٦٦	٦٨,٨
في السماء	٧	٧,٣
في الأركان الأربعة	٤	٤,٢
في حفظ الرسالة	١٩	١٩,٧
المجموع	٩٦	١٠٠

ولتبيان موقع الأولياء في العالم، فإن هناك حوالي ٦٨,٨٪ من حجم العينة يعينون موقعهم في الأرض، هو ما يجعلنا نرى هؤلاء لا يخلعون ناسوتيتهم عن أنفسهم، وهناك نحو ٧,٣٪ ما يتجلى في وجود نسبة ضئيلة تحدد موقعهم في السماء، وهو ما يدفعنا إلى أن هؤلاء ميالحون بين الإله وعباده. ومن خلال الجدول ذاته فإن هناك نحو ١٩,٧٪ يرون أن موقع الأولياء يتمثل في حفظ الرسالة والعقيدة، بينما نجد نحو ٤,٢٪ من عينة الدراسة يركنون إلى الفكرة التي مؤداها أن الأولياء يمثلون أقطاب الأرض والسماء؛ إذ يقومون بوظائف تدبير شؤون الكون، ومن ثم يزعمون بوجود ديوان من الأولياء وظيفته الأساسية هي إدارة الكون وهو ما قال به القشتري يومًا ما.

جدول رقم (٢٦) يوضح مهام الأولياء في الحياة الدنيا

المهام	ك	٪
ترتيب الكون	١٧	١٧,٧
حفظ الرسالة والدِين	١٩	١٩,٨
التوسط بين الله والبشر	٣٧	٣٨,٥
قضاء الحوائج	١٢	١٢,٥
تيسير أمور الناس	١١	١١,٥
المجموع	٩٦	١٠٠

ولتوضيح مهام الأولياء في الحياة الدنيا من خلال أراء عينة الدراسة، وهو ما يكشف عنه الجدول رقم (٢٦)، فإنهم أفادوا أن ما يقرب من ٣٨,٥٪ يرون أنهم يتوسطون بين الله والبشر، وأن نحو ١٩,٨٪ يرون أنهم يقومون بوظيفة حفظ الرسالة واستمرار العقيدة والدِين، وأن حوالي ١٧,٧٪ يرون أنهم يرتبون الكون، ويأتي في ذيل هذه النسب نحو ١٢,٥٪ يذهبون أنهم يقضون الحوائج، وأن حوالي ١١,٥٪ يقرون

بتيسيرهم لأمور الناس، وهو ما يجعل هؤلاء يتبركون بالأولياء ويلجأون إليهم، بحثا عن الخير ومقاومة للشر، وهو ما يعكس أيضًا إلى أي حد يتسم هؤلاء بالجهل والعجز وقلة الحيلة والاغتراب، ناهيك عن شيوع البعد الدِيني ذي الشكل الشعبي الذي يختزل الواقع الأنطولوجي والمعرفي والاجتمَاعي، ويفرض الماضي على الحاضر والمستقبل.

جدول رقم (٢٧) يوضح مدى وجود معارضة بين بعض الناس وفكرة الولي . .

البيان	ك	٪
نعم	٣٢	٣٣,٣
لا	٦٤	٦٦,٧
المجموع	٩٦	١٠٠

وللكشف عن مدى موقف الناس من فكرة الولي، فإن الجدول رقم (٢٧) يوضح أن هناك نحو ثلثي العينة لا يعارضون هذه الفكرة، بينما الثلث الآخر عكس ذلك، وهو ما يؤكد ما أشرنا إليه في نهاية الجدول السابق، ناهيك أن هؤلاء يغلفهم الخيالات والهلوسة الذهنية بل ومخاصمة الواقع.

جدول رقم (٢٨) يوضح أسباب عدم وجود خصومة بين الناس وفكرة الولي . .

الأسباب	ك	٪
لأن من يعادي الولِي كأنه عادى الله	٢٦	٤٠,٦
لأنهم من ورثة الأنبياء	٢٢	٣٤,٤
لأن من يعادي وليًا يتوعده الله بالأذى	١٤	٢١,٩
لأنهم أعمدة الدِين في الدنيا وفي الزمن ده	٢	٣,١
المجموع	٦٤	١٠٠

وإذا ما أردنا أن نستبين الأسباب التي تمنع وجود خصومة أو مشايعة لفكرة الولي، فإنه من خلال الجدول (رقم ٢٨) يتضح أن حوالي ٤٠,٦٪ ممن أشاروا بعدم وجود خصومة، أو هم يشايعون الفكرة، أن معاداة الولِي هو معاداة لله، وأن ٣٤,٤٪ يرون أنهم هم ورثة الانبياء، وأن الله سيؤذي من يعاند الأولياء، وهؤلاء يمثلون حوالي ٢١,٩٪، وأن نحو ٣,١٪ يرون أنهم يمثلون عُمد الدِين، لذا لا يتوجب معاندة وجودهم وأفكارهم وطرائقهم. ومن ناحية أخرى، فإننا نرى أن الإنسان هنا في إطار هذه الاستجابات يبحث عن معنًى للنشاط ووعيه، أو قل إنه أسير لمعايير تضعها الذات الإنسانية؛ إذ تمَّ مزج التاريخ الأبدي بالإيمان الوجداني.

جدول رقم (٢٩) يوضح أسباب وجود خصومة بين الناس وفكرة الولي

الأسباب	ك	٪
لأنه بيخش في مسألة الشرك	١	٧,٧
لأن الدين والسنة منصتش على كده	١٠	٧٦,٩
لأن الأولياء بشر زينا	١	٧,٧
لأن فيه ناس لا يؤمنوا بكده	١	٧,٧
المجموع	١٣	١٠٠

وإذا ما أردنا إلقاء الضوء على الأسباب التي تدفع بوجود خصومة بين الناس والأولياء، فإن من أجابوا بذلك، أشار نحو ٧٦,٩٪ منهم إلى أن الدين والسنة لم تفرض ذلك، وأن نحو ٢٣,١٪، أي نحو ربع العينة قد أفادوا أنها تؤدي إلى الكفر والمروق عن الدين، وأن هناك مجافاة لذلك، ذلك الذي يتماشى مع الدين الرسمي.

جدول رقم (٣٠) يوضح رأي عينة الدراسة في مراتب الأولياء

(هل هم على مراتب متعددة)

الرأي	ك	٪
نعم	٧٤	٧٧,١
لا	٢٢	٢٢,٩
المجموع	٩٦	١٠٠

وإذا ما أردنا الوقوف على مدى التدرج في مراتب الأولياء، من وجهة نظر المبحوثين فإن نحو ٧٧,١٪ من عينة الدراسة تقر بوجود هذا التدرج، بينما نجد أن نحو ٢٢,٩٪ يذهبون عكس ذلك. وذلك هو عين ما أشارت إليه دراسة (حسن الخولي) الذي يمايز فيها بين الأولياء الأموات والأحياء، أو بين الأولياء المؤشرين والقادة وشهداء المعارك، والمتوفين، فضلا عن التميز بين فحول الأولياء الذين ينتسبون للشجرة المحمدية ونسل الرسول ﷺ، وغيرهم من الأولياء، أو بين العوالم والأطراف.

جدول رقم (٣١) يوضح أسباب الموافقة على وجود مراتب للأولياء .

الأسباب	ك	٪
لأن فيهم أقطاب ورؤساء محاكم	١٣	١٧,٦
لأن بركات كل واحد مش زى التانى	١٧	٢٣,٠
نسل الرسول(ص) مش زى أي حد	٢٥	٣٣,٧
اللى من العراق مش زى إللي من الجزيرة أو المغرب	٧	٩,٥
فيهم أولياء كبار ومشهورين ومنهم على قد حالهم	١٢	١٦,٢
المجموع	٧٤	١٠٠

وحيث إن الجدول السابق كشف عن وجود نسبة كبيرة من عينة الدراسة أفادت بوجود مراتب وتدرج في المكانة للأولياء، فإن ذلك يعود لمجموعة من الأسباب التي أوضح عنها الجدول رقم (٣١) الذي يفيد أنها تعود إلى أنهم أقطاب ورؤساء محاكم ١٧,٦ ٪، وأن ما يرتبط بالولي من بركة تتفاوت من واحد إلى آخر ٢٣,٠٪، وأن الولي الذي يرتبط برسول الله ﷺ غير الأولياء الذين يدخلون في مصفوفة أخرى ٣٣,٧٪، وأن المكان الجغرافى يخلع على الأولياء قدرة معينة ٩,٥٪، أو أن الأولياء المشهورين في المدن الكبرى يتباينون عن ذويهم في المناطق الطرفية ١٦,٢ ٪، وذلك الذي يعكس أيضًا طبيعة السلطة والتفاوت الاجتماعي.

جدول رقم (٣٢) يوضح تفضيل عينة الدراسة للأولياء .

يسمح بأكثر من استجابة

الأسباب	ك	٪
أقربهم إلى البيت المحمدي	٩٢	٩٥,٨
أطهرهم واحسنهم وأتقاهم في ديناهم	٢٦	٢٧,١
الذين لهم بطولات وخاضوا المعارك والكرامات	٢٧	٢٨,١
الصلحاء في الدنيا ولهم الخوارق	١١	١١,٥
المجموع		

وإذا كنا قد أشرنا قبل قليل إلى أنواع الأولياء، فإن الجدول رقم (٣٢) يبين أن أهم الأولياء من وجهة نظر عينة الدراسة هم الذين ينتمون إلى الرسول ﷺ ٩٥,٨٪، ويأتي في الترتيب الثاني من هم كرامات وبطولات نتيجة خوضهم المعارك ٢٨,١٪، ثم يأتي من هم يتميزون بالتقوى والطهر ٢٧,١٪، ثم من يتمتع بالخوارق ١١,٥٪. أي أن اللجوء إلى الأولياء يعود إلى وعي المبحوثين بقدراتهم، في مقابل عجز الذات البشرية عن فهم طبيعتهم وقدراتهم، ولكونهم أسرى لعذابات الواقع دون تغيير.

جدول رقم (٣٣) يوضح علامات الأولياء

العلامات	ك	٪
الخوارق	-	
الكرامات	-	
الاستقامة على دين الله	-	
طي الأرض	-	
الخوف من الله	-	
الصلاح والكشف	-	
شفاء الأمراض	-	
كل ما سبق	٩٦	١٠٠
المجموع	٩٦	١٠٠

ولما كان الجدول السابق قد كشف عن نسب التفضيلات وأسبابها، فإن الجدول الراهن يوضح أن الأولياء تأتي من خلال تفعيل كل الأسباب التي كنا نشير إليها سابقًا وهي الخوارق والكرامات والاستقامة، وطي الأرض والخوف من الله والصلاح والكشف وشفاء الأمراض، أي الصفات التي تعطي للأولياء القدرة على الفعل وتحقيق الإشباعات الغريزية وهو ما يفوق قدرات الإنسان العادي. إن الملاحظ هنا أن المبحوثين قد مازجوا بين المقدّس والدنيوي، لكي يكون الولي هو الإنسان الكامل الذي يتمتع بقدرات فائقة تجاوز القدرات التي يتمتع بها الإنسان العادي.

وفي ضوء كل ما تقدم، وفي ختام الفصل الراهن، يمكننا التركيز على مجموعة من النتائج المهمة التي أفرزها وهي:

أولاً: إن اللجوء إلى الأضرحة والأولياء والأموات تمثل روحًا شعبية بديلاً عن المؤسسات الرسمية، أو قل إنها تعد المكان المفتوح الذي ينجلب إليه الفرد بطريقة ذاتية، مرتبطًا بذات شفاهية وحكايات تخلع عن الولي، وهو ما يتناسب مع احتياج الناس للخرافة والمعجزات والمخلص الذي ينتظرونه من أجل إشباع احتياجاتهم أو التخلص من الآلام والأزمات والسمو الروحي واستبدال الأرضي بالسماوي.

ثانيًا: إن التديُّن الشعبي أسلوب متكرر يكتسب ويتعلم ويمارس ويتوارث اجتماعيًّا، أو قل إنه عادات الأفراد والمجتمَع التي تنبع من مجهودات الناس لإشباع حاجاتهم وتغليب الأساليب الشعبية في الطلب بديلا من الخضوع للمعايير الوضعية.

ثالثًا: إن المتأمل في الاعتقادات الشعبية نحو الأولياء يجد أن ما يخلع عليهم هو نتيجة لممارساتهم وتجلياتهم؛ إذ يكون الولِي الحقيقي هو الذي يلبي احتياجات الناس، فضلا عن أن الكرامة الحقيقة له تتمثل في عدم توجيه أية إهانة إلى الضريح وصاحبه، ذلك الذي يجعل العبادة الأولية التي عرفتها المجتمَعات البدائية يمكن أن تكون مفتاحًا لتفسير التديُّن الشعبي بشكل عام وعبادة الأولياء بشكل خاص.

رابعًا: إن اقتران الولِي بالخالق؛ يجعل تجلى المطلق على الأولياء، يتماهون معه في صفاته وكبريائه وقدرته وعلمه المحيط، وهو ما يمايز ولِي عن آخر وِفقًا لطبيعة الكرامات والمعجزات والخوارق التي يفعلها.

خامسًا: إن الأولياء هم آلهة صغار أو أنصاف آلهة، يلعبون دورًا مميزًا على مسرح أحداث الأسطورة، أو قل إنه وِفقًا للمفاهيم الذهنية والانفعالات الجوانية، فالاعتقاد بالولي يعد ظاهرة جمعية تلعب دورًا مهمًا في إشباع الاحتياجات وتخليص الناس من عذابات الحياة. فالمعتقد الشعبي يحدد شخوص هذا المجتمَع الخفي، والنوازع البشرية والقوى الخفية والخوف من المستور، و يجعل الدوافع اللاشعورية تلعب دورًا محوريًّا في البحث عن الخيالات.

سادسًا: إن كرامات الأولياء ما هي إلا نص يُجسد رؤية معينة للعالم، رؤية غير رسمية تصوغها أحلام البسطاء والضعفاء والمحتاجين، ذلك الذي يوضح بقوة أزمة القهر الاجتمَاعي، وقدرة الجماعة على تخليق الخيال باستمرار.

سابعًا: إن الولِي له قدرة فائقة في استمرار العالم وبقائه، وهو ما يجعله يتحكم في أدق الأشياء. إنه حسب تفجير طاقة الإبداع والخيال، فالأولياء مسئولون عن تعديل الأوضاع الاجتمَاعية والاقتصادية بل والسياسية.

ثامنًا: إن الولِي أو الشخص المقدَّس، هو الذي يمتلك المعرفة الوثيقة والخاصة بالقرب من الله؛ إذ من خلالها يقوم بالتوسط بين الفرد وبين الله، ذلك الذي لا يكون حكرا على الدِين الإسلامي وحسب، بل يتشارك مع أديان أخرى مثل الديانة المسيحية.

الفصل السابع

الاعتقاد وأنسنة الإله

مقدمة

تشهد ساحات كثيرة في مصر وجود أضرحة وقباب ومشاهد للأولياء يقصد أو يرتحل إليها المريدون والأتباع إما للتبرك أو لطلب الحاجة أو للوساطة بين الفرد والله، وهو ما يتطلب تهيئة من الذات قبل الاستعداد وشد الرحال إلى موقع الولي، تلك التي تتنوع من خلالها المقاصد، فهناك من يزور لقراءة الفاتحة والصلاة وإقامة الطقوس الخاصة بالمكان، وهو ما يفرض ضرورة الوضوء والاستحمام والنظافة والتطيُّب، وهناك أيضًا من يقوم بالطبخ والذبح (الوجبة القربانية) التي من خلالها تتم الوساطة بين الإنسان والله.

ولما كانت الزيارة دائمًا تكون عن طريق الدعوة، إما من خلال الاعتقاد الخاص بالولي وقدراته وهو ما يأتي من خلال التواتر الشفاهي المنقول، أوعن طريقة رؤية (حُلم) رآه الفرد ومن خلاله تمَّ استدعاؤه إلى المكان أو الضريح، وهذا ما يجعلنا نرى أنها تلبية لدعوة صاحب الضريح للزائرين. ولكن ما أن تتم الزيارة، وحتى تبدأ الشعائر الخاصة بالمكان(*)، وهي التي تتمثل في الإذعان والخضوع والانكسار وطرح الشكوى، حتى يتم تلبية الدعوة من قبل الولي لزائريه، ذلك الذي يأتي من خلال إيمان خاص من المريدين بأن روح الولي حاضرة، وتأتي وتحوم حول الزُوَّار والمكان وتشاهد وتعي كل شيء. وحيث إن الولي مقدَّس، فإن الدعاء له ليس بينه وبين الله حجاب، أو هو مقبول وملبًى بطبيعة الحال.

إنه حسب هذا الفهم نجد أن المريدين ينتحبون ويعلون بأصواتهم، وكأن الشيخ أصم لا يسمع إلا بالصراخ. وبجانب هذا الفعل، فالمشاهد لهذا الضريح يجد أيضًا أن هناك من يدخل مطأطأ الرأس تحية وإكبارًا للولي وبركاته، فضلا عن الصلاة على الرسول

(*) يشير مفهوم الشعائر إلى مجموعة من الأفعال المتكررة Repetitive actions التي ترتبط بالعادات ذات العلاقة بالنسق الديني، ولعل أبرز مثال على ذلك هو زيارة الأضرحة والتبرك بالأولياء، تلك التي لا تنفصل عن الاعتقادات الدينية التي ترسخ داخل الذات، وتفرض عليها سلوكًا محددًا ونسقًا من الإشارات ترتبط هي الأخرى بالاعتقاد بالأولياء وأدوارهم ووظائفهم. أنظر: فاروق مصطفى، الموالد... مرجع سابق، ص٣٧.

(عليه الصلاة والسلام) (الصلاة والسلام عليك يا حبيب الله) ووضع اليدين على الرأس والصدر بعد التمّسُّح بأعتاب المكان وأركانه، وعلى المشهد ذاته الذي يرقد تحته (أو لا يرقد) الشيخ.

وإذا كانت مثل هذه الأفعال تشير إلى وجود قناعة واعتقاد بقداسة الولِي، فإن هناك من يقدح فيه، خاصة بما يرتبط بالممارسات الدنيوية. إن زوار هذا المكان غالبًا ما يجعلون معهم ما يدنس المكان خاصة الأطعمة، إنهم نتيجة لشعورهم بالتبرك في إطار وجودهم الفيزيقي أو المادي بالمكان، فهم ينفقون وقتًا طويلا بجانب الضريح، وهو ما يفرض وجود الولائم القربانية التي يتناولونها، أو يقومون بتوزيعها، ذلك الذي تفرضه فكرة القداسة والبركة للأشخاص والأماكن التي ترتبط بالأولياء أنفسهم، فضلا عن سيادة فكرة التمالح (أكل العيش والملح) معهم.

ولكن قبل طرح مثل هذه الأفعال والممارسات والطقوس بحسبانها أفعالا متكررة تكشف عن أنطولوجية أصيلة في العودة إلى الماضي ومحاكاة النموذج السماوي، وخطب ود المقدَّس، والهروب من اليومي والعودة إلى الزمن البدائي، فإننا سوف نعرج أولا على طبيعة المكان وجغرافيته وطبيعته الفيزيقية من خلال عيون أنثروبولوجية.

أولاً : في وصف المكان

اسم (حابس الوحش) يسبغ عليه مريدوه قدسية خاصة؛ إذ يجتذب أهالي الفيوم والمحافظات المجاورة التي تمتد إليها الأساطير المرتبطة بالولِي، باعثين النشاط طبقًا لطقوس المقام والحكاوي المتواترة عن بركات ومعجزات الشيخ. لذا نجد في سياق هذا الاعتقاد تظهر فضاءات واسعة بين أناس يمارسون طقوسه وآخرين يتحدثون عنه، ذلك ما يجعل العقيدة أو التديُّن المرتبط به يتكون من إيماءات وسلوكيات ورموز وحكى وأساطير و طريقة إخراج، فضلا عن شيوع لغة للحوار والتواصل، من خلالها، تتمازج الناس وتتفاعل برغم صعوبة الجغرافيا والأنماط الاجتماعية والرموز المكانية والسلوكيات، ناهيك عن وجود أنماط معينة تسمح بتواجد الناس قلما تتوافر إلا في مثل هذا الضريح(*).

---

*) أنظر الشكل رقم (١) في الملاحق

وحيث إن أي مقام لا يمكن أن يكون كذلك دون أن تكون له ساحة وطقوس وممارسات واعتقادات، يكون فيها كل شيء مباح، والإبداع وارد، فإننا ننظر إلى هذا المكان في ضوء تقديس الناس له، أو قل لبناء فراغي تمّ تأسيسه وِفقًا للمخيال الاجتمَاعي الذي فرضه العقل النشط والمبدع للشخصية التسويقية التي فرضت وجودها وكلامها من خلال ما تحمله من ثقافة جوانية وحسب.

ويعود وجود ضريح (حبس الوحش) إلى ما يربو عن مائة عام، وهو يعد من الأضرحة أو المقامات التي تحظى بمكانة مقدَّسة، إذا ما قورنت بمثله من الأضرحة الأخرى؛ إذ يفد إليه الناس من كل فجٍ عميق، نتيجة لشيوع الأساطير التي حاكها الناس وتلوكتها الألسنة حول القدرات الفائقة لصاحب المقام ومعجزاته وكراماته وبركاته و الخوارق التي يفعلها ويشتهر بها، تلك التي تساهم في الشفاء وفك ضائقة المحتاجين.

ووفق الحكي المتواتر، ترجع تسمية هذا المكان، إلى أن هذه المنطقة شهدت يومًا ما وجود ذئب مفترس -أو على حسب ما ذكره الإخباريون- أو وحش، كان يشن هجماته على القرية، بعد نزول الظلام، وهو ما جعل القرية وسكانها تقع تحت سطوته، إلى حد أن غزواته المتكررة على كل شيء لم تُبق شيئًا في القرية إلا ونالت منها. ولكن في يوم من الأيام، جن الليل على أحد رعاة الأغنام بالمنطقة، فآثر البقاء بجانب الضريح حتى لا يجنح بعيدًا عن المأهول بالسكان أو المعمور، وإذ هو ينام وغنمه بجانب الضريح، فإنه طلب الحماية من الولِي، وفور استيقاظه وجد الذئب جنبًا إلى جنب الغنم، يجلس في هدوء ودعة دون أن يصيب منهم شيئًا، بل يزيد البعض أن الذئب كان يحمي الغنم ويمنع شرودهم، وهو الذي دفع بالراعي إلى التكبير والتهليل بأن الشيخ حبس الوحش أو حابس الوحش.

وثمة رواية أخرى تقترب من السابقة مؤداها أن عزبة الساكت التي تتصف بهدوئها وهو ما يعود إلى كنهها بهذا الاسم، أصيبت يومًا ما بوحش ضخم يقوم بغزوها ليل نهار، ويهتك أمنها وما فيها؛ إذ لا يُبقِي ولا يذر من الحيوانات أو الطيور وحتى الأفراد (أحياء-أموات) قد أصابهم طرف من غدوه ورواحه، وهذا ما دفع القرية إلى الائتلاف على قلب رجل واحد للحد من اعتداءاته المتكررة ولكن دون جدوى. لقد حاولت القرية بكل الطرائق صد هذا العدوان ولكنها لم تفلح، الأمر الذي جعلهم يلجأون

إلى (الولِي)، الذي ما لبث أن لبَّى دعوة المضطرين والضعفى، واستطاع من خلال قدراته الربانية أن يفتك به بعد اصطياده.

ويقع ضريح (حابس الوحش) بمنطقة زراعية تحوطه من كل جانب، وهو يبتعد عن منطقة الصوفي بمسافة بسيطة تقدر بنحو مائة متر تقريبًا، خاصة من جهه الطريق الدائري. وإذا كنا قد ألمحنا قبل قليل إلى تميز هذا المكان بشيوع الهدوء والبعد عن حركة السكان والمواصلات، فإنها تكون عكس ذلك في يوم الجمعة؛ إذ تكون منطقة جاذبة لكل ذلك؛ إذ يفد إليه الناس من كل حدب وصوب سواء من داخل الفيوم أو من المحافظات المجاورة لها، وهذا إما لقضاء صلاة الجمعة، أو لتأدية الطقوس المرتبطة به (*).

والمتابع لمراسم الزيارة لضريح (حابس الوحش) يجد أن يوم الجمعة أشبه بحج أسبوعي؛ إذ يقوم الناس بالطواف حول المقام أو التمسُّح بأعتاب المكان وبجوانبه، أو إتمام الصلاة والتضرع من أجل إنجاز الشيخ لمطالبهم. وحيث إن ما سبق يمثل طبيعة ما يؤدى في داخل المقام، فإنه في خارجه يقوم الزائرون بالتدحرج على الأرض خاصة بعد أن يضعون أيديهم في داخل تجويف (حجر)، يسأل عن هذا الفعل، ومن ثم تخلع عليه صفة القداسة (**).

وأحرى بنا أن نسجل ها هنا أن طقوس (الدحرجة) ليست حكرا على هذا المكان بل تتقاسم معه هذا الفعل أماكن أخرى سواء على صعيد الداخل أو الخارج. فعلى الصعيد الداخلي هناك مكان آخر تتم فيه طقوس مشابهة في الأقصر عند (أبو عصران) في بلدة (الكحريتة) يقوم الناس بالتدحرج من ربوة مرتفعة تسمى (القطيعة)، أو ما يتم في (دير أبو شنودة) أو (الدير الأبيض) في محافظة سوهاج (٤٩٥ كيلو مترًا جنوب القاهرة). وإذا كان هذا الفعل يشترك فيه النصارى والمسلمون معًا في الداخل،

* - أنظر شكل رقم (٢)، المصدر: إدارة التخطيط العمراني بالفيوم.

(**) أنظر شكل رقم (٣) – (٤) في الملاحق، هنا يمكن أن نلاحظ رمزية الحجر والدوران على الأرض، وما يرتبط بطقوس الحج ويجدر أن نشير أيضًا أن حجرين واحد خاص بالنساء وآخر للرجال، من خلال وضع الناس أيديهم عليه، فإنه يتم فعل الدحرجة أم لا. فإن حدثت فإن الفرد يكون مصابًا بالمس أو اللبس أو الأسحار.

فإنه على المستوى الخارجي تكشف الدراسات السابقة أن دولة المغرب عرفت نفس الفعل؛ إذ يقوم الناس به طلبًا للاستشفاء أو الزواج أو لقضاء الحاجات[1].

وبمقدورنا أن نشير أيضًا أن السالك للطريق المؤدي إلى مقام (حابس الوحش)، يستطيع أن يخترق شريطًا ضيقًا وملتويًا من الأرض الترابية الذي يتوسط الأراضي الزراعية، ومن ثم في نهاية الأمر يصل إلى واحدة من الحجرات التي يقبع تحت ثراها شيخ الضريح، وبجانب هذا المكان، هناك مكان آخر منفصل يستخدم كمصلى للنساء تمّ بناؤه على نفقة واحدة من السيدات التي ارتبطت بالمكان، ونتيجة لتلبية طلبات السفر إلى الخارج. يجاور هذا المكان مثله للرجال، تمّ بناؤهما بالطوب الأحمر المطلي بدهان جيري بلون أخضر، ويحيط به من أحد جوانبه ترعة صغيرة (الحد الغربي) وبعض الأشجار التي تلف المكان كله. وفي مواجهة الضريح هناك قطعة من الأرض مخصصة لإقامة الطقوس الخاصة بالمكان، وإذ يوجد بها حجران واحد للرجال وواحد آخر للسيدات يقوم الشخص بالجلوس عليه، ثم يردد بعض الكلمات، التي من خلالها يتم الإيهام بوجود الجان أو الخلاص منه، وهو ما يحكم عليه فعل الدحرجة تحديدًا. أو بمعنى آخر إنه غداة ترديد الكلام إن حدثت الدحرجة، فإن الشخص يكون مصابًا بينما العكس هو الصحيح (*).

ويمكننا أن نزيد على ذلك، أن ضريح (حابس الوحش) هو عبارة عن وحدة واحدة، يعلوها القباب التي ترمز إلى المقام الذي ينتصف هذه الحجرة من الداخل، والذي يغطى بقماش أخضر، ويحيطه من كل جانب مجموعة من الأقشمة المزخرفة التي تشبه إلى حد كبير لكسوة الكعبة، والتي يزينها بعض الآيات القرآنية. وعلى جانب هذا المقام هناك مجموعة من الأحجار، وبعض الأشياء المصنوعة من المعادن وخاصة النحاس. تلك التي تأخذ بعض الأشكال المخروطية، وهو ما يطلق عليه في إطار المقام بـ(الكواكب) أو بـ(العساكر) التي يضعها الزائرون على رؤوسهم حال دورانهم حول المقام أو الولي. ويفترش الضريح بحصير يجلس عليها الناس أثناء الزيارة أو للصلاة عليها. وفي داخل الغرفة يوجد مكان لتجميع النذور، وهو يوجد أيضًا لنفس الغرض بخارج هذا المقام. وبالإضافة إلى ذلك هناك بعض القطع الحديدية التي تشبه إلى حد كبير الأقماع، والتي من

1- http:// foruma. naseej.com

(*) أنظر الشكل رقم (٥) في الملاحق.

خلالها يتمثل النساء أنهم بوضعهم إياها على رؤوسهن، سوف يتم جلب البركة والشفاء.

وإذا كان ما فات هو عين الطقوس التي تتم في داخل الضريح، فإن، مثلها في خارجه بجانب الدحرجة، تلك التي من خلالها يتم مجموعة من الممارسات التي تتعدد بتعدد المطالب والاحتياجات أو اجتناب غضب الأرواح والأذى، والشفاء من الأمراض وتسهيل الزواج والإنجاب والحصول على البركة، وهي بالطبع تتعدد بتعدد الفئات الاجتمَاعية وتبعًا للمصلحة التي يبتغيها الأفراد من الولِي. فعلى سبيل المثال هناك من يقوم بسكب الروائح والطِيب على المقام تمهيدًا لأخذ البركة، ثم التمسُّح به طلبًا للوساطة أو لقضاء الحاجة، أو بالتقرب من المقام والبكاء والدعاء، أو بالسجود في مكان الضريح، أو وضع النذور أو بتوزيع المأكولات المعدة لذلك، أو الحلويات أو كتيبات الأدعية أو بعض السور القرآنية.

ثانيا : الناس والولِي

باعتبار أن ارتباط الذات البشرية بالألوهية، تعبر عن نكوص في الاعتقاد إلى الزمن الأول، فإنه من الواضح أنها لا تنفك أيضًا عن سيادة القلق والتذبذب في القيم وشيوع اللاعقلانية، ذلك الذي يتبدى بدون ريب في انسياب وإسقاط اللاوعي والمكبوت على ما هو وجودي ومعاش.

ولكي نكشف عن ذلك، فإننا سوف نحاول تقديم مجموعة من الحالات الواقعية التي وقعت تحت أيدى الباحث، والتي تكشف بجلاء عن سيادة علاقات الخضوع والقهر والبحث عن وسيلة للخلاص خارج إطار الذات نفسها، أو قُل إن الذات تبحث عن وكيل أو نائب لها لكي تبتعد عن عذاباتها.

الحالة الأولى: الولِي المخلص

صاحبة هذه الحالة هي (ا.م) تبلغ من العمر ٤٥ عامًا، و لا تعمل وغير متعلمة ولديها من الأولاد، ولد وبنت، وهي من أحد مراكز الفيوم التي تبعد عن مكان الضريح بحوالي ...، وترتبط برباط قوي بالمكان وصاحبه سواء من حيث الاعتقاد أو من حيث الوجود. أو بقول آخر إن صاحبة الحالة ليست غريبة عن المكان؛ إذ تشتد أواصر

الارتباط بالمكان، أو بمن يقبع تحت المقام، ذلك الذي يعني أن علاقة الأحياء بالأحياء تتماثل بعلاقة الأحياء بالأموات. وهذا ما يتضح في كلام صاحبة الحالة؛ إذ تقول:

"... أنا من مركز بعيد من مراكز الفيوم (إطسا)، وأنا باجي هنا من زمن، وعلاقتي قوية بيه... أنا مقدرش ماجيش، ده حتى الشيخ يزعل منى... الجمعة إللي ماجيش فيها هنا بيحصلي حاجة... أنا إما بتنكد أو حاجة بتضيع مني... أو بامرَض أو أي حاجة تحصل في العيال..." .

وإذا كانت صاحبة الحالة قد أبانت عن طبيعة العلاقة القوية بينها وبين المكان وصاحبه، فإنها أيضًا بينت بمن ينوب عنها بالاتصال أو الزيارة للمكان، وهو ما يدفعها أن توكل بديلا عنها؛ إذ يسود لديها اعتقاد في وعي الولي بزيارتها له، فضلا عن قدرة الأموات على خبر حوادث الدنيا، ومن ثم إنزال غضبهم على الأحياء: وهي تكشف عن ذلك؛ إذ تقول:

"... أنا لو مقدرش آجي بابعت حد من ولادي لازم ييجوا هنا عشان يزوروا بدل مني... أنا عندي إيمان إن الشيخ لو مجيتش هوه هايجيبني هنا ويشدني لغاية عنده... ده كمان مش ممكن أضحي وأزعل الشيخ مني.. أنا ممكن ساعات أكون عيانة وآجي على نفسي وآجي... إلا الشيخ..." .

وتصف صاحبة الحالة أوضاعها الاجتمَاعية؛ إذ ترى أنه بسبب الهجرة الخارجية للزوج الذي حصل على تعليم متوسط، استطاع أن يراكم بعض رؤوس الأموال، وهو ما جعله يعيش في بحبوحة مالية، استطاع أن يتحايل عن طريقها على الدِين، وفي ذلك تقول:

"... جوزي معاه دبلوم تجارة... وهوه سافر وقعد هناك بيجي ١٠ سنين... ورجع معاه تحويشة كويسة... واحنا مستورين والحمد لله... هو لما رجع بنى لينا بيت وسكنًا فيه مع أهله... وعمل له فرن بلدي بيعمل منه قرش كويس... وكما هو عامل معمل حلويات... يعني احنا مش عايزين حاجة... وكنا في الفترة دي احنا ضاربين الدِينا صرمة... بنروح نصيِّف وكان جوزي مش مراعي الدِين كويس..." .

وبيد أن الحصول على المال قد ساهم في تسييد مفهوم الشر لدى هذه الأسرة، إلا أنه في الوقت عينه جعلها لا تفكر في المقدَّس، بل وعت ومارست المدنَّس وحسب، وهي تشرح ذلك وتذكر:

" ... احنا معنديناش مشاكل... وهو كويس ومبسوط.. هوه بيجيب في البيت كل حاجة.. مبيتأخرش عليا ولا على ولاده ولا على إخواته بأي حاجة.. وكمان احنا ساكنين في بيتنا وده ملك... ... وعندنا كمان حته أرض.. بس احنا عرفنا أن جالنا نظرة أرضية... أصل احنا مكناش بنحترم نفسنا في بيوتنا، ومابنراعيش الشرع... أصل جوزي بقى له سنة ونص مش طايق يشوفني ومش طايقني خالص وفي مشاكل كتير بيني وبينه... أنا متجوزة من ١٠ سنين هو اتغير معايا... أنا وهو كنا متجوزين عن حب وغلاوة... وهو كان من جيران أبويا... وأمي متجوزة غير أبويا وعايشة مع جوزها... وأبويا اتجوز بنت عمه... وأنا عندي ولد وبنت... الواد عمره ٩ سنين والبنت عندها ٥ سنين... كنت عايشة كويس ومكنش فيه مشاكل خالص.. وكنا بنحل مشاكلنا بالتفاهم ومحدش يقدر يخش بينا.." .

ومع أن الوضع الاقتصادي هذه الأسرة بفعل وجود المال قد بات ميسورًا ومعززًا على حسب وصف صاحبة الحالة، إلا أن مسألة السكينة والهدوء والبعد عن الصراع لم يكن كذلك. لقد دب الشقاق بين الزوج والزوجة، وباتت المسألة الاجتمَاعية مهددة، وهو ما طرأ عليه التغير.

ولما كانت الأمور الاقتصادية والاجتمَاعية لم تخلف الإشكاليات الحياتية، كما هو حادث في كثير من الفئات الاجتمَاعية التي يعوزها الفقر والحاجة، وهو حال نسبة كبيرة من المجتمَع المصري بشكل عام وفي الفيوم بشكل خاص، فإن صاحبة هذه الحالة ترجع ما حدث من توترات إلى قوى أخرى غيبية، تسببت في الحد من انسياب العلاقة بينها وبين زوجها، وهي تشرح ذلك :

" ... كنا كويسين لحد بيجي من ٨ سنين ونص... وبعد كده لقيته لمؤخذاة كل ما يجي يقرب من السرير ما يقدرش يلمسني وكأن في حد مكتفه... هو معندوش مرض ولاحاجة... احنا رحنا لدكاترة كتير وقالوا مفيش عنده حاجة... أنا أكتر من مرة قلتله مالك، قال إن في واحدة من تحت

الأرض مخاوياني، وبتجيلي كل يوم وأنا نايم وبتنام معايا، وأنا مش ببقى عايز، لكن هيه هددتني لو مامتش معاها هتحرق البيت واللي فيه.... فيه واحد شيخ كمان قال لنا إن الروح دي مفتونة بيه... أصل هو لما كان بينام معايا... مكناش بنتغطى.. وعشان كده هو فتنها...".

وحيث إن ما جَدَّ من مشكلات من خلال ما هو غير مرئي من جانب زوجها، فإنه أيضًا انسحب على ما ترتبط به من علاقات اجتماعية، لقد امتدت التوترات في العلاقات الاجتمَاعية بين هذه الزوجة وغيرها ممن يرتبطون بها وهي في ذلك توضح :

"...الموضوع ده عملي مشاكل مع حماتي... هيه اتخانقت معايا كذا مرة وكانت خناقات لرب السما... قالتلي إنتي إللي نحستيه وجبتيه لورا... هيه كل ما تشوفني في الرايحة والجاية ترمي عليا الكلام... أنا سمعتها مرة بتقول له طلقها وارتاح منها دي نحس... الموضوع ده استمر كتير واتكرر... وكان بيجيب لي مشاكل حتى مع ولادي... ده بينعكس حتى على كل إللي أعرفه... كان كلامها بيضايقني قوي... لإن أنا مش بأيدي حاجة... والحاجات دي جاية من عنده مش من عندي...".

ونتيجة لما حدث من توترات، فإن هذه الأسرة خلفت وراءها اللجوء إلى المعرفة العلمية (الطب)، وراحت إلى المعرفة الروحية، وهو مادفعها إلى الذهاب إلى الأولياء، سواء كانوا أحياء أم أموات. وتذهب (أ.م):

"... إحنا لما الدكاتره منفعتش رحنا لشيوخ كتيرة.. إحنا رحنا حتى لبتوع النفسية... برضو مجبشي نتيجة... إحنا دايخين بقلنا سنة ونص من الشيخ ده للشيخ ده، والشهر إللي فات أنا لسه جاية من أسيوط، أنا رحت كمان حتى في المنوفية...أنا مخليتش لا دكاترة في مصر و لا الأوليا ولا في أي حتة، ومالقتش فايدة... كان كل واحد من دول يقول لنا حاجة غير التانية... حتى إحنا قلنا كفاية بقى ونسيبها على ربنا...".

ولمعرفة الآلية التي من خلالها تمَّ التيقن من نجاعة المعرفة الروحية في هذه المسألة، فإن صاحبة الحالة توضح أن معرفة الآخرين وتجاربهم المختلفة هي التي دفعت بها إلى الركون إلى هذا الاعتقاد. وهي عن ذلك تبين:

"... فيه واحدة جارتنا هي مطلعة على أحوالنا ومختلطة فينا قوي هي شارت عليا وجابتني هنا يمكن على الله ببركة الشيخ تنفك في وشي وربنا يسهل وأطلع من الهم والمشاكل إللي أنا فيها وأدينا مابنعملش حاجة حرام... هي قعدت تقولنا على بركات الشيخ والناس جربوا إيه وهو ساعدهم في إيه... هي قالت لنا حاجات محدش يصدقها و زي الخيال لدرجة إنها حمستنا عشان نيجي وأهو نجرب... هيه مش بس قالت على حالتها وكمان قالت عن ناس كتير وعن حكاوس معروفة عن الشيخ..." .

وتضيف صاحبة الحالة، إن تجربة الآخرين هي التي أوصلتها إلى القناعة في اللجوء إلى صاحب هذا المقام من أجل مساعدتها و في إنهاء الاختلال الاجتمَاعي الذي حدث في إطار المؤسسة الزواجية لها؛ إذ تقول عن ذلك:

"... وجارتنا دي كانت جربت الشيخ ده وقالت إنها التجئت ليه في حاجات كتير وربنا سهلها... هي قالت مرّة إن كان عند بنتها سِحر، وهي جت هنا وولعت شمع وطبخت قام راحت بنتها مجّوزة على طول... وكان عندها جوزها كان سواق على عربية نقل كبيرة وعمل حادثة جامدة على طريق دمياط وحصل له شروخ في رجله وحطوا له مسامير، وحصلت مشاكل له لدرجة أنها كانت هتنقطع... وهيه جت هنا وقعدت تدعي لغاية ما ربنا صلح الحال وزال الكرب عنهم..." .

وإذا كانت صاحبة هذه الحالة تعي أن ثمّة تحريمًا في عملية الوساطة التي تسعى إلى وجودها من أجل إنهاء أزماتها الاجتمَاعية، إلا أنها مارست نفس الفعل، ذلك الذي كان في أول الامر نوعًا من التماهي، ثم تحوّل فيما بعد إلى نوع من التعوُّد...

وتقول (أ.م) في ذلك:

"...أنا عارفة إن ربنا مفيش بيني وبينه واسطة... ولكن أعمل إيه أنا مشعلقة في حبال ربنا وأي حاجة بتفك كربي... أنا هنا باشوف ناس بتكنس وترش وبتنضف وبلاقي إن زنقتهم بتفك وأنا باسألهم وهمه بيجوبوني بصراحة، فأنا عملت زيهم، ولكن لسه مجاش الفرج... بس أنا كل ما باجي وقول منيش جاية تاني عشان مفيش حاجة بتتحل، ألاقي نفسي باجي مرة

تانية وأقول يمكن يجي الفرج المرة دي ويبقالي على الحال ده سنيين... لدرجة إني أخدت على المشوار ده ومش قادرة أبطله دي بقت عندي عادة لازم آجي هنا يوم الجمعة ومش لازم يحصل حاجة..." .

وعلى الرغم من أن التعود، أو قل الحالة الروتينية التي أصبحت عليها صاحبة الحالة، إلا أن حالة التصديق والإيمان الكامل بكرامات الولي منقوصة أو قل ليس تامة، وهو ما يجعل مثل هذه الحالة مرهونة بالحالة الجوانية، التي تلعب فيها العلاقة بين الوعي واللاوعي دورًا محوريًّا في تجسيدها. إنه في الوقت الذي تسلم بقدرة الولي الغائب، فهي لا تسلم بذلك لأنه غير حاضر وهو ما يجعل الإيمان بالولي إيمانًا ناقصًا، وليس نهائيًّا و هي في ذلك تبين:

"...أنا بقيت آجي هنا عشان أبعد شوية وأصلي... وأشوف بلاوي الناس... أهو بتهوّن عليا بلوتي... أنا مش جاحدة ولا حاجة أنا مستنية فرج ربنا. أنا بقيت مش مصدقة حبه ومشعلقة في حبال ربنا شوية، وساعات لما ألاقي ناس مبسوطة أهوه بتشعلق في كرامات الشيخ... أنا كل ما أشوف ناس بتيجي توفي الندر بعد ما ربنا كرمهم أتمنى أنه يحصلي..." .

وإذا كانت صاحبة الحالة تشهد حالة من المرواحة في التسليم أو التكذيب بقدرة الولي، فإنها أيضًا تشهد بحالة الاستلاب. ففي الوقت الذي لا ترى أنه تحسن أو إنهاء لمجموعة الاختلالات البنيوية لأسرتها، إلا أنها تسير طواعية في طريق الوهم، وهو ما يجعلنا نرى أن صاحبة هذه الحالة تنتظر الخلاص من الغائب؛ إذ يكون الوعي لديها مصاغًا بطريقة مسبقة، ويمكننا أن نضع أيدينا على ذلك من خلال ما تطرحه:

"...أنا لما بشوف حالتي مش هكدب وأقول إن ده كلام فاضي... ولما بتكتر المشاكل وافتكر الكلام إللي بسمعه عن الشيخ وإللي بشوفه هنا من الناس إللي بتيجي وتسلم نفسها عشان الشيخ يحل لهم مشاكلهم أقوم وارجع تاني لإني مش لاقية حل وأنا قليلة الحيلة..." .

الحالة الثانية: التديُّن البدائي

صاحبة هذه الحالة هي (ل.ع)، تبلغ من العمر ٤٠ عامًا، وهي متزوجة وحاصلة على دبلوم فني، ولا تعمل، وتسكن في قرية المندرة، التي تقع بالقرب من مكان الضريح.

والواقع أن مجاورة صاحبة الحالة لوجود (الولي)، كان عاملا مهمًا في التأثير عليها وفي الاستجابة لما أثير عنه من حكاوي، ترتبط بقدراته حينًا، وبالإيمان بمعجزاته حينًا آخر. وهي في ذلك تشير:

"... أنا باسمع عن الشيخ وبركاته من وأنا صغيرة... كنت باشوف أهلي ومعارفي وجيراني والناس إللي اتربينا بينهم لازم يرحوا يوم الجمعة للمكان ده... وكنت باسمع إن له بركات كتيرة... وكان لما حد ميعتقدش فيه أو يقول كلام عليه اسمع قرايبي يقولوا شاالله ياسيدي... الشر برّة وبعيد...".

وتكشف صاحبة الحالة الراهنة، أنه على الرغم من أن المكان والثقافة السائدة في البيئة المحيطة لوجودها قد لعبت دورًا في الاعتقاد، وفي إيمانها بقدرات ومعجزات الولي، إلا أن ذلك انتابه تغيرًا. ففي الوقت الذي كانت حياتها لم يعتريها أية أزمة، فإنها في وقت الاختلالات تغيرت المجافاة، وباتت محاباة وإيمان وهذا ما تستدل عليه من كلامها:

"... أنا الكلام ده كان بالنسبة لي عادي... لا أنا باعتقد فيه ولا لأ. أنا ماكنتش واخدة بالي... كانت أموري ماشية ومفيش حاجة تخليني لا آمن ولا أكدّب... لغاية لما اتجوزت ولقيت السنين الأولي من حياتي نار من أم جوزي، أو من إخواته... وزاد المبلة طينة لما غاب موضوع الخلفة...".

والحقيقة أن هذا الإيمان والاعتقاد لم يظهر فجأة، بل كان نتيجة لمجموعة من المحاولات والمجاهدات لإنهاء مسألة (الخلفة). إن إطالة الوقت في عدم الإنجاب، جعل صاحبة الحالة تكرر المحاولات لشتى أنواع المعرفة، بدءًا من المعارف العلمية (الطبية) ووصولا إلى المعرفة الأسطورية أو ما يطلق عليها بالروحية، وهي تذكر في ذلك:

"... جوزي ودّاني لكل الدكاترة في الفيوم، وفي مصر... أنا ماخلّتش... حتى رحت إسكندرية... إحنا صرفنا فلوس ياما.. والدكاترة قالت معندكوش حاجة... ولما مالقيتش فايدة، أمي شارت عليا إني أروح أزور المشايخ الكبار في مصر... وواحدة جارتنا شارت على أمي إني أعمل زار... أنا فعلا عملت زار ولكن كل ده ماجبش فايدة... وجابوا لي واحد شيخ قالوا بيعالج بالقرآن... ده قعد معايا بيجي ست شهور... وماحصليش

نتيجة... وفي المتمَّة قال إن معمول لي عمل أنا وجوزي... وقعد يجيب مسك وبخور وحاجات كتير... وبعدين ماحصلش أي نتيجة.." .

وعن مسألة الاعتقاد في كرامات الأولياء، والفرق بين الولي وأي ذات إنسانية أخرى، فإن صاحبة هذه الحالة تقدم الولي على أي إنسان حتى لو كان صاحب رسالة، وهو ما يجعل الأولياء ذوي كرامات وقدرات فائقة ويستطيعون تفعيل الخوارق. وهي في ذلك تقول:

" ....أنا سمعت عن الأولياء كلام كتير... أنا كنت فاكرة إن دول بتوع الدجل والشعوذة... بس لما جيت هنا عرفت إن دول من الملايكة همه بيطيروا في الهوا وبيخلصوا الناس من إللي فيهم وبيشفوهم وإن ربنا بيحب العبد، لما العبد بيحب الأولياء وهم برغم إنهم ميّتين وتحت التراب،إلا أنهم بيعودوا عشان يعملوا حاجات كتير، الناس إللي زينا ميقدروش يعملوا حاجة.." .

واستكمالا لوصف قدرات الأولياء، فهي ترى أن صفات الأولياء تتحدد من خلال كراماتهم التي تكون في كل الأحوال سواء في وجودهم أو في مماتهم ويمكن أن تصف هذه الصفات مما تذكره صاحبة هذه الحالة؛ إذ تقول:

" ... والأولياء دول ناس صالحين، همه كانوا بيكشفوا للناس عن أحوالهم وإللي جاي كمان... وهمه دلوقتي بيجوا لينا في المنام وبيبصرونا باللي هيحصل... ودي كرامة زي ما الأنبياء ليهم معجزات... وهمه مش زي الخلق دول أحسن بكتير... مين يقدر يشفي ويعالج ويفك السحر ويرزق ويعطي ويساعد غير لما يكون واحد صالح في حياته وليه كرامات في مماته وقريب من ربنا، ومفيش بينه حجاب..." .

وإنه نتيجة لفشل كل المحاولات السابقة، وتزايد عمليات التوتر الاجتماعي والنفسي نتيجة لتأخر الإنجاب، راحت صاحبة الحالة تسلم بكل الفتاوى والمشورات التي قدمها لها المحيطون للاستناد إلى بركات الولي، وهو ما دفعها إلى ممارسة طقوس الاعتقاد التي يتم تفعليها في محيط إطار المقام أو الضريح، وهي في ذلك تبين:

" ... فيه واحدة من قرايبي .... بنت خالتي...قالت لي إن إحنا في سنيين جوازنا الأولى، الحمل بتاعها إتأخر وهي راحت عند الشيخ حبس الوحش.... وربنا بعدها فك أزمتها.... هي قالت إنها جت وحطت فلوس في الصندوق، وبعدين ادحرجت على الأرض وبعد أيام مش كتيرة جابت بنت... وبعدين جابت ولاد كتير..." .

إن المتابع لصاحبة هذه الحالة يجد أن ثمة صراعًا فكريًّا بين الناحية العلمية والناحية الأسطورية. فنتيجة لفشل العلم الطبيعي (الطب)، فإن اللجوء إلى الثقافة الشعبية بات أمرًا حتميًّا، ذلك الذي دفعها إلى اللجوء إلى المقام وصاحبه. وهي في ذلك توضح:

".... أنا بعدها ماكدبتش خبر... أنا عايزة أخلّف، عشان أم جوزي منكدة عليَّا وهيه عايزة تخليه يخلف... هيّه معذورة عشان ست كبيرة وعايزة تفرح وتشوف ولاد ابنها... أنا هنا باجي بقالي سنتين ولسه ماجاش الفرج... عملت كل حاجة... حطيت الفلوس في الصندوق وعملت الزار وادّيت الناس إللي بيخدموا في المقام وجبت أكل وطبيخ ومفيش فايدة... أنا كل ما بتبعد المدة كل ما بازوّد زياراتي للمقام.. بعد ما كنت باجي هنا بس يوم الجمعة، أنا اضطريت آجي كل يوم، لدرجة إني باخاف عشان الحتة دي مهجورة.." .

وإنه على الرغم من مواصلة الزيارة وزيادة الاعتقاد في الولي، وعدم الإنجاب، إلا أن ثمة ثقة غير منظورة في معجزات الأولياء، تلك التي تأتي من خلال الثقافة الدينية الشعبية التي بمقتضاها يصبح الأنبياء ومعجزاتهم تتماهى مع كرامات الشيخ التي لا تأتي منه، بقدر ما تأتي من الأشياء المادية التي يرقد تحتها. وهي تقول عن ذلك:

" ... أنا عارفة إن الشيخ ده سره باتع، وهو بسره يقدر يتوسط لنا عند ربنا أصل الأولياء دول صالحين، وهمّه بركة في الأرض... فيهم أسرار زي الأنبياء بالظبط..... ده الواحد لما بيكون تعبان يقدر بمسحة واحدة من باب الشيخ أو لفة واحدة حول مقامه يقوم تروح منه الحاجات إللي فيه..." .

وعن طبيعة الطقوس التي تفعلها صاحبة هذه الحالة، حتى يتم لها الحصول على كرامات الشيخ، أو قل حتى يقوم الولي بالوساطة بينها وبين المطلق النهائي (الله)، فإنها أشارت إلى مجموعة من الطقوس لعل أهمها:

" ... أنا كل يوم باجي المقام وأقرأ الفاتحة ... وأصلي واقعد وأدعي باسم الشيخ وأطلب الخلفة ...، وإن الشيخ يتوسط لنا عشان ربنا يرضيني ويفرّح قلبي ... وساعات باقوم وادحرج وكل ما ادحرج يقولوا لى إن ربنا جاب الفرج ومش من عندي العكس إللي موجود ... ولكن الخلفة لسّة برضه ..." .

وتواصلا مع طبيعة الطقوس التي تمارسها صاحبة الحالة، فإنها تصف ما تصاب به حينما تحل بالمكان، فضلا عما يحدث لها . وتكشف صاحبة الحالة أيضًا، أن عدم نجاح الوساطة بين الشيخ والمريضة، لا يعود إلى ضآلة المكانة التي يحظى بها الولي عند الله، وإنما يعود إلى مسألة أخرى ترتبط بالسحر أو أشياء أخرى تتعلق بدواخل المريض (النيّة)، ذلك الذي يجعل مسألة القبول بين الزوج والزوجة مشبوبة بالتوتر، وهو ما يجعل السلام الاجتماعي في محيط الأسرة أمرًا محفوفًا بالمخاطر، تلك التي أرجعته إلى القوى الغيبية (الجن)، وتبين صاحبة الحالة ذلك؛ إذ تقول:

" ... أنا باجي أخش المقام واقعد عايطة، وأحس إني دايخة أول ما أخش في المقام، وبأخش في نوبة مش عارفة أوصفها ... وبعد شوية أهدى لما أقرأ قرآن، واقعد أصلي ... واقعد أدعي إن الشيخ يسمعني ويتوسط ويبعد عني العكس الموجود وإللي معطّل الخلفة ... همّه قالوا لي إن القرين بتاعي هوّه إللي معطّل الخلفة، وإن فيه عشق من الجن، عشان كده هو بيخلّي الخلفة ماتتمش ... وأنا من يوم ماعرفت كده وأنا بتجيلي حالة قرف ساعات من جوزي ... وهو كمان ساعات مابيكونش طايقني ... واحنا بنقول لبعض الكلام ده بس مش عارفين نعمل حاجة ..." .

وإذا كانت إسقاطات عملية الخلفة هي التي تنعكس على صاحبة الحالة؛ حيث البكاء والخوف والانفعالات، فإنها تحاول أن تخلّص ذاتها وتحررها من المشكلات عن طريق ما يسمى بالوليمة القربانية، أو بالقربان ذاته الذي يتمثل لديها بالنذر، ذلك الذي يجعلها تنسحب عن واقعها بحثا عن آخر يقربها من الله عن طريق مقاسمة الرب الطعام أو ما نسميه بالممالحة، وهي في ذلك تكشف:

" ... هوه مابيجيش معايا في الحتت دي.. ولكن هوّه بيديني فلوس زي ما أنا عايزة عشان أجيب بيها الأكل والنذر إللي باندره، أو إللي باحطّه في الصندوق ... هوه مش مؤمن بإن الحاجات دي هاتجيب فايدة، وهوه بيقول إن ده نصيب ورزق.. ولكن أنا باقول إن ربنا بيسبب الأسباب، ولما الواحدة تبقى ضعيفة، بتبقى عايزة حاجة قوية تتسند عليها ... وأنا مؤمنة لأن الشيخ له كراماته وياما ناس خلّفوا وشفوا من إللي عندهم لما جُم هنا ..." .

الحالة الثالثة : الخيال المحصّن

صاحبة هذه الحالة أم لخمسة من الرجال وبنتين، وهي من عائلة ميسورة لها قطعة أرض كبيرة حوالي ٢٠ فدانًا، ولدها الأكبر يعمل في وظيفة مرموقة بديوان المحافظة، وهي تعيش في قرية (م.ع) وهي تبعد قليلا عن مدينة الفيوم ذاتها. ويمكن أن نستزيد من وصفها لحالتها الاجتماعية من كلامها التالي:

" ... أنا زوجي متوفي من زمان الله يرحمه... وأنا عندي بيجي ٥٠ سنة، وعندي خمس رجال وبنتين، وأنا حفيدتي الكبيرة عندها ١٢ سنة، إحنا عندنا طين، والحالة ميسورة الحمد لله، ومش محتاجين، وابني الكبير بيعمل في ... ديوان المحافظة ... إحنا من ... هي على بعد أمتار من هنا ... المسافة قريبة قوي.. أنا باحب أجي هنا كل ما أتعب ... ابني بيجيبني على طول ... هو مابيقصّرش معايا .. أول ماتجيني النوبة على طول أجي هنا ..." .

وعن طبيعة ما تشعر به صاحبة هذه الحالة، وما تفرض عليها زيارة الضريح والمقام؛ حيث التبرك وممارسة الطقوس، فإنها تكشف:

" ... الموضوع ده جاني من خمس سنين ... أنا كنت كويسة ... جاني خشونة في الرجلين ... ووجع أسفل الظهر ... أول ما يشد ماباعرفش أمشي ... أنا دخت على الدكاترة ... ومافيش فايدة. أنا ابني كان عايز يوديني بلاد برّه.. ولكن أنا مارضيتش عشان هايتكلف كتير ... أنا لما باجي هنا باحس براحة .... وهيه ماشية ... أنا ماخلّتش في جهدي جهد ... عملت كل حاجة وعندي استعداد أعمل أي حاجة بس مابهدلش ولادي

معايا ... انا باتعب قوي من السفر كل يوم.. اناماخلّتش حته فيها شيوخ ولا مبروكين إلا ورحت ليهم ...".

إن الكلام الفائت يكشف عن أنه نتيجة لبعض الآلام العضوية، فإن صاحبة الحالة بعد أن استبد بها الرأي وحوها من الناحية الطبيعية إلى الأفكار الروحانية، بدأت تفسر كل ما تشعر به إلى كرامات الولي وما يطرحه من بركات ولأنه يتسم بالطهارة، وهي في ذلك توضح:

"... أنا مرحتش بس عند الشيخ المبروك حبس الوحش.. أنا رحت لشيوخ كتير حتى رحت الحسين والسيدة زينب ولكن مرتحتش إلا لما جيت هنا ... أنا سمعت عنه كتير قبل ما آجي ... أنا سمعت الناس إللي كانوا تعبانين وارتاحوا وراح من عندهم المرض ... لأن حبس الوحش له كرامات وهو طاهر وأي حاجة ممكن يعملها ... أنا لما باادعي واقول كرامتك يا مبروك على طول الحاجة بتنفك...".

وفي زيادة من صاحبة الحالة إلى ما تشعر به، أو وصف ما تصاب به، فإنها أوضحت أن ثمة تغييراً يطرأ عليها حينما تهاجمها حالة الغياب عن الوعي المصابة بها، تلك التي تدفعها إلى زيارة هذا الولي، ولكي تكشف عن طبيعة هذا الموقف فدعونا نقتبس من كلامها التالي:

"... أنا ساعات ببقى كويسة ومبحسش بحاجة، وساعات بتجيلي نوبة باكون فيها أصعب على الكافر ... أنا باقعد أتلوى في الأرض يجي ٣ ساعات وباقعد أضرب نفسي لدرجة إن ساعات باتعور ... ودم كتير بينزل ... وساعات باقوم أشق هدومي، وده طبعًا لواحدة في سني بهدلة.. وبعد فترة بيقولوا لي أني بارجع لحالتي الطبيعية، بس قبلها باقعد أعيط يجي ساعة.. أنا باعيط بصوت عالي ومحدش بيقدر يوقفني أنا باكون في عالم تاني ... حتى ولادي مابيبقوش عارفين يعملوا لي إيه ... الناس بتتلم علينا، واحنا في البلد دي لينا هيبتنا، ساعات النوبة دي بتخليني أخبط في الأرض واتبهدل..".

وبيد أن صاحبة الحالة قد أشاحت عن فكرها الاستناد إلى الطب الوضعي، وتشخيصه لمثل هذه الحالات بالصرع، خاصة وأنه لا يقدم من الناحية العلاجية، فضلا عن أنه يكلفها أموالاً كثيرة خاصة إذا ما تخطت لحدود الأوطان، فإنها آثرت أن تخضع ذاتها إلى تأويلاتها الداخلية ووصفاتها الروحية، وهو ما نستدل عليه من توصيفها لوجود أفكار أسطورية غيبية هي التي تسال عن سبب حالتها الموصوفة؛ إذ تبين ذلك وتذهب:

" .... ولادي جابوا لي مشايخ كتيرة ... وواحد منهم قال إن أنا عليّا ناس وهمّه إللي بيخلوني أعمل كده ... وكمان هوّه قال إن إللي عليّا مارد، وهوّه جه لما أنا قمت مرة بكَب ميّة سُخنة في الحمام، ومن ساعتها وأنا بتجيلي الحالة ده ... الشيخ ده قال برضو إن لما كبّيت الميّة جت على حد من عياله وهمّه عملوا لي محكمة وحكموا عليا بالبهدلة دي. وأنا طبعا مابدراش باللي بيحصل، ساعات بشق هدومي وبكون في حالة هياج، وساعات باجرح لساني لإنى لما بادخل في غيبوبة بيطلع لساني لبرّه وعيني برضو ... وبيقولوا ولادي إني باتكلم ساعات بلغة غريبة، لدرجة إن محدش يفهمها ... الشيخ إللي جابوه قال لهم إن اللغة دي (سرياني) ... وبيقولوا إن ساعة الحالة إللي بتجيلي لو فيه عشرة رجال ميقدروش يوقفوني أو يعطلوني عن أي حاجة أنا باعملها ...".

ومع أن الوصف السابق ينطابق مع الحالات التي تستند فيها طغيان الأفكار السحرية، إلا أن هذا يزول تمامًا مع زيارة الولي ومقامه؛ إذ يكون هناك علاقة بين المكان والمقام وبين الأرواح، أو بمعنى آخر أن الاسترضاء الذي يتم من خلال الطقوس والولائم المقدَّسة التي يقوم بها المصاب هي التي تؤخر ما تصاب به صاحبة هذه الحالة:

" .... أنا من يوم ما جيت هنا عند حبس الوحش، وأنا بارتاح حتى النوبة إللي بتجيلي بقت بتيجي كل فين وفين ... أنا باجي أحط حاجة في الصندوق وأفرّق لحمة أو أي طبيخ أو فتّة وبعدين اتدحرج تلات مرات وساعات ٧ مرات وبعدين بابقى كويسة ... أنا هنا باحسّ إن ماحدّش يقدر يعمل لي حاجة عشان أنا في حماية الشيخ المبروك ده ... هنا المكان كله بركة وخير وأنا أول ما بقول بركاتك ولطفك يا شيخ أقوم أنا يروح مني الوجع

ومابَاحسّش بحاجة ... .أنا ابني الكبير أول ما يحس إن الحالة دي هاتجيني يقوم يجيبني هنا.. في أي وقت ... وهو كمان بيحب يجيبني في أيام ماحدش يكون فيها عشان مانكشفش على حد... أنا بالبس بنطلون تحت الجلبية بتاعتي وأدحرج وبيجي الشفا على طول ... بس بعد فترة يرجع لي تاني ولكن الحمد لله...".

الحالة الرابعة: الالتحام مع الأسطوري

هذه الحالة لواحدة من الحاصلات على شهادات التعليم الجامعي، وهي متزوجة ولا تنجب وتبلغ من العمر نحو ٣٦ عامًا، وتعاني من بعض الالام في مناطق متفرقة من جسمها، خاصة في رجليها ويديها وأسفل العمود الفقري، فضلا عن معاناتها من تساقط الشعر بكميات كبيرة (*). وإذا كان ما سبق هو نتيجة، فإنها ترى أن السبب في ذلك يعود إلى ما تذكره في المقطع التالي:

" .. كنت من النوع إللي بيحب يقف في المريا كتير. حتى كنت باحب اتفرج على جسمي، وأنا لابسة الأندروير بتاعي ... وفي يوم أنا كنت باغني في الحمام واتزغفت، ومن يومها ما شفتش طيب، لقيت أحلام وكوابيس مزعجة.. ولقيت نفسي باتوه وبينقلب حالي. أنا دُخت على الدكاتره.. وكنت أنا ناسية ربنا شوية ..."

وترى صاحبة هذه الحالة إضافة إلى ما تقدم أن جفافاتها وبعدها عن الله والالتزام بقواعد الدين تمثّل سببًا رئيسًا في شعورها بالآلام، أو لحدوث الحالة التي هي عليها، وحيث إنها وعت لذلك، فإنها بفعل الالتزام والبحث عن السبب من خلال كتابات السحر والركون إلى الروحانيات استطاعت أن تستدل على (الولي) ومقامه وأفعاله وكراماته.. وهي في ذلك تحكي:

"... أنا رجعت لربنا وقريت شوية في كتب السحر والروحانيات، وقعدت أسأل، لغاية لما حد دلني إلى الشيخ ده... همّه قالوا لي إن الشيخ قُريّب من ربنا وله بركاته... وبيعمل معجزات وناس كتير اتعالجت لما جت

---

* – هذه تمثّل لدى كثير من المعالجين بالسحر، أعراض المس الشيطاني (المؤلف).

عنده... أنا ماكدبتش خبر وقوام جيت هنا .. والصراحة أنا أول لما جيت حسيت براحة كبيرة.. وبعدين سألت عن الحاجات إللي بيعملوها ..همّه قالوا في الأول إن الضريح ده مابينفتحش لحد لأنهم كانوا خايفين مني.. وأنا لما ادّيت فلوس فتحوه على طول... بس همه في الأول اتخمّوا فيا لدرجة إن واحدة من هنا قالت إبعدي عن هنا أحسن نأزيكي يا بتاعة الصحافة... ولما أنا نفيت طبعًا ليهم الإحساس ده وبدأت أدّيهم فلوس، بدأوا يفتحوا ليا المقام زي الناس التانية..." .

وإذا كان القائمون على خدمة المقام والضريح، متوجسين خيفة من صاحبة هذه الحالة، إلا أنه عن طريق الوساطة المالية، استطاعت أن تستعطفهم لها ولحالتها، وهو ما جعلهم يعددون قدرة الولِي على الشفاء والرزق والبركة، وقيامه بالوساطة بينه وبين طالب معونته أو الاحتياج له. وهي عن ذلك تذهب:

"... أنا حكيت ليها إن أنا تعبانة ووصفت ليها حالتي وإللي جرالي وإللي كنت باعمله وعملته... والدكاترة إللي رحت ليهم... قامت هيه استعطفت عليا وبدأت تدلّني إن أول ما آجي ألفّ حوالين المقام وبعدين أحط إللي فيه النصيب، عشان أنول بركة الشيخ، وإن ربنا يستجيب لدعائي عنده... أنا عارفة إن سره باتع وهو بيشفي الناس وبيقضي الحوائج... ويمكن أنا ربنا يرزقني بعيّل ولا حاجة..." .

ومع أن مفهوم الولاية يأتي من خلال خلع الجماعة إياه على الذات، فإنها ها هنا تأتي من خلال دفع المحتاج للولي، وهو ما يشير إلى إذعان طالب الحاجة لأوامر القائمين على المكان، ناهيك عن تولّد القهر الاجتمَاعي الناتج عن العجز وقلة الحيلة والاغتراب عن الذات والإذعان لكل الأفكار الأسطورية التي تمّ حكايتها حول قدرات الولي، وهذا ما نراه واضحًا في حكيها التالي:

"...أنا عرفت بعد كده إن الشيخ ممكن يكون مع الواحد حتى لو كان في بيته وبعيد عنه... وده ماخلنيش أفقد الأمل فيه، لإن بيقولوا إن كان فيه واحد كان بييجي هنا ولما طالت حوجته وإن حاجته مابيتش قام قال على المقام كلام وحش، قام الشيخ أزاه وفيه ناس كتير بيشهدوا على كده..." .

وإذا كان التديُّن هو ناتج عن الخوف والحذر وفقدان الخبرة، وهو ما نلمسه بشكل واضح في صفات الإنسان البدائي الذي يتعرف وفق غرائزه ويخلع على الأشياء الطابع المقدَّس، إن الشيء ذاته نراه ما زال حيا في إطار التعامل مع الطقوس التي يشتهر بها ضريح (حبس الوحش)، وهو ما نلمسه في الكلام التالي:

"...وبعد ما الواحد واللا الواحدة تحط إللي فيه النصيب هيّه ممكن تتمسح بيه.. وبعدين تصلي ركعتين لله جوه المقام... وتطلع من جوّه بعد ماتدعي تحط إيديها في الحجر إللي قدام المقام وبعدين تقعد عليه، ويحصل لها الدحرجة... هنا لو الواحد عنده حاجة بيدحرج أنا بحط أيدى وأقوم أنزل من الحجر واقعد ألف لغاية ما انزل في الحتة الواطية... الواحدة بتنزل من الحتة العالية إلى الحتة الواطية، أصل الأرض مايلة هنا ...أنا لما بيحصل لي كده أنا باصدق... أصل أنا قبل كده رحت لشيوخ وهمه كانوا بيقولوا ليَّا إن أنا ملبوسة من جان وهوه بيعشقني، لدرجة إنه بيموت من جوزي عشان مخلفش منه.. هوه مش عايز كمان جوزي يقرب ليَّا ... هو كل ما بانام معاه بيحصل نكد وزعل ومابيكونش فيه حاجة ومن يومها وأنا مصدقة إللي بيحصل...".

إذن أنه كما يوجد رشوة على صعيد الممارسات الحياتية، فإننا هنا ندفع بوجود بركة مقدَّسة. ويمكن القول أيضًا إنه في إطار الانفعالات المصاحبة لعمليات الطقوس، يمكن القول إن الاندفاعات الداخلية للذات، وما تسقطه من مشاعر على الأموات من أجل التصالح معهم وليس الخوف منهم، يجعل صاحبة هذه الحالة تحاول استرضاء الولِي خوفًا من العقاب، أوبمعنى آخر، أن اللجوء إلى الولِي من أجل إزاحة الألم، يجعل من الولي بمثابة الأمان والمخلص الذي ينهي المتاعب والآلام والذي سيغلف معيشتها بالسعادة، فالولِي هو المخلص والمقدَّس والقادر والمحب الذي ينقذ الناس بمعجزاته وإعجازه.

وعلى الرغم من قناعات صاحبة الحالة بكل قدرات الولي أو العارف بالله، إلا أنها ما زالت قيد عدم التصديق. فهي برغم إيمانها بكل الحكي غير المجرب، إلا أن تصديقها الغيبي لله وحسب، هو الذي يجعلها ترجع عدم حدوث كل رغباتها وتمنياتها

إلى المطلق النهائي صاحب الغيب. وهي في ذلك تمثّل رجرجة في القيم من جانب وتناقضًا في الاعتقاد من جانب آخر. والتالي يكشف لنا عن ذلك:

"..أنا مؤمنة وكل حاجة إن كل ده قسمة ونصيب، وإن أنا لسه ماجاش نصيبي، وإن إللي بيحصل ليّا ده قدر ولكن ربنا قال برضه ناخد بالأسباب... أنا جيت هنا عشان أحقق أمنيتي... أنا بقالي سنتين آجي كل جمعة، وساعات باجي يوم في نص الأسبوع ولسّه ماجاش النصيب... بس أنا لما باجي بارتاح قوي وساعات بيقى مش عايزة أروح...".

إن المطلع على ما جاءت به صاحبة الحالة بشأن هذا الولي، يجد أن الولي يمد أتباعه ومريديه بالبركة والقدرة والإحساس والبرهان والكرامة، تلك التي تبقى لمدة معينة، وما أن تلبث أن تزول حتى يتم إعادة شحنها مرة أخرى، وهو ما يفرض ضرورة وجود القربى المقدَّسة والرضى المتبادل بين الذات والولي. وهي عن ذلك تعبر:

"....أنا لما باجي هنا الزعل مع جوزي بيخف واحنا بنعيش كويس لغاية لما بتروح البركة بتاعة الشيخ أقوم آجي تاني... أنا باشبّه العملية دي ببطارية الموبايل كل ما تفضى عايزة تشحن... أنا لما باحس إن المدة بتاعتي هتغيب أوصلها بواحدة في نص الأسبوع..".

إنه نتيجة لاعتبار الولي فردًا أسطوريًّا خارقًا قادرًا على خلق الفعل وإحداث التغير(سواء للبشر أو للحيوانات)، وهو ما يرتبط بمفهوم الكرامة والمعجزات، فإن الاتصال بين الولي والذات عن طريق الزيارة والنذور (القرابين المقدَّسة) وفعل الطقس المرتبط بالمقام، يجعل التوسل بالولي ضرورة لإحداث التغير، وهو ما يجعله يقع وراء التصورات التي تساوي الإيمان بالألوهية مع الإيمان بكرامات الأولياء، وهذا ما يمكن الوقوف عليه من الكلام التالي:

"....أنا باتبارك بالشيخ قوي وعشان كده بحب أقرب المسافات في الزيارة عشان يبقى وسيط بيني وبين ربّنا وده مش حرام لأني مابعملش حاجة غلط. الراجل ده ولي وأعماله في حياته هي إللي اديته البركة دي عشان كده له كرامات كتير... في ناس كتير شفيت من الأمراض والسحر ومن الجن. ده

حتى البهايم المريضة بتيجي هنا وتلف... أصحابها بيجيبوها هنا وتلف حوالين المقام وبترجع صحيحة...".

الحالة الخامسة : التوليف العملي

صاحبة هذه الحالة من النساء ولها بنت وولدان، وتبلغ من العمر ٤٦ عامًا، وغير متعلمة ولا تعمل، ويعاني ولد هذه المرأة من بعض الأمراض، الأمر الذي فتح الطريق لمعاودة الأطباء مرات ومرات، ولكن لم يفلح طرق أبوابهم، وهو ما حدا ببعض ذويها أن يدفعوا لها بفكرة زيارة المشايخ والأولياء، وهي في ذلك تقول:

".... أنا لما تعبت قوي في الروح والمجيء للدكاترة وماكانش فيه فايدة، الناس المعارف والقرايب نصحوني إني أروح للمشايخ أنا ماكدبتش ورحت لمشايخ كتيرة لغاية لما جيت هنا لسيدي حبس الوحش...".

وتصف صاحبة هذه الحالة الأسباب التي دفعت بها إلى معرفة صاحب هذا المقام ومعاودة الحضور إليه وممارسة الطقوس المرتبطة به، وتثبيت الاعتقاد في كرامة ومعجزات الولي، فإنها في ذلك تذكر:

"... أنا ابني كل سنة وفي ميعاد محدد عينه تورم، وبيجي فيها انتفاخ... وبعدين ماتخفّش إلا بعد مدة أروح لدكاترة وياخد علاجات وبراشيم ومراهم ومافيش فايدة... هيّه كانت بعد مدة تروح لواحدها... طبعًا الواد كان بيتعب لدرجة إنه ماكنش بيشوف في بعض الوقت...".

وإذا كنا نفهم أن ثمة مراوحة بين تصديق العلم والأرواحية، فإن الوصول إلى نهاية المطاف في الصراع حول نجاعة العلوم الطبيعية والعلوم الأرواحية، جعل هذه المرأة ترتكن إلى الأخيرة وهو ما كرّس الارتباط بين الأولياء بشكل عام وبينها، وبين صاحب المقام الذي نحن بصدد دراسته، وهي في ذلك تصف:

"...لما أنا طرقت كتير وماخلّتش لا دكتور شاطر ولا وحِش ولا صَغيّر ولا كبير في أي حتّة إلا ما رحت له، قاموا جماعة قرايبي دلوني على هنا... بس ربك والحق أنا قبل ماجي هنا أنا برضه لفيت على المشايخ... أنا حتى رحت مصر شالله يا أولياء... بس ماجبش نتيجة إلا حبس الوحش...".

إن انتصار الأرواحية ها هنا، والاتحاد مع الميت، وجعله هدفًا لابتداع إله جديد، ساهم في تخليق شكل جديد للمحب، وهو الذي يرتبط بالإبداع حينا، وبالحرية حينا آخر. وطبيعي إذا كان للحرية وجود ومن ثم الإبداع، فإننا نكون هنا بصدد التعامي عن المحرمات والإرتماء في أحضان الخيال، وهو ما يدفع بمثل هؤلاء إلى مداومة ممارسة الطقوس دون تمحيص أو سؤال وهو ما نلمحه ها هنا في السرد التالي:

"...إحنا من يومها بنتبارك ببركة الشيخ، وإحنا عارفين إن إيديه طايلة... وهو طبعا بيتوسط لينا عند ربنا وده أنا عرفته من زمان...أنا كنت باسمع عنه من إخواتى وقرايبي، بس أنا ماكنتش باصدّق... أنا كنت باسمع إنه بيرد إللي اتسرق بس إنت تقول يا بركة الشيخ حبس الوحش، ممكن الحاجات دي تلاقيها على طول ولو كان فيه حد سارقها ممكن بيجي لغاية عندك... ده حتى كان فيه حد سرق فلوس من واحد وبعدين الراجل ده جه هنا ودعى ولبى وطاف بالمقام، وبعدين روّح لبيته، اتلقى واحد إيديه مربوطة بحبل والإيدين موجود فيها الفلوس المسروقة...".

ولما كانت صاحبة هذه الحالة تستعيد الذاكرة التراثية و تحاول أن تسقط انفعالاتها على اللجوء إلى الموتى بديلاً عن الأحياء، في إحداث التحول والشفاء، والتخلص من الأزمات، فإن ذلك يرتبط بالحكي الأسطوري المتوارث والمتناقل من آخرين، وهو ما يجعلنا نرى أنها تستند إلى بنية عقلية غرائزية تطل من خلال نافذة مفتوحة على حكي الآخرين، وليس على التجارب الذاتية اليومية، ذلك الذي يجعل المخزون المعرفي يرتبط بالمنقول وليس المشاهدة، وعن ذلك تبين:

".... ده أنا هاقولك كمان على حاجة.. ده كان ليّا واحدة جارتي وكانت ماتجوزتش... قوم أنا جبتها معايا وكانت بتعمل زي ما أنا باعمل... طبعا في الأول ماكانتش هيّه بتصدق الحاجات دي وكانت بتتريأ عليّا، ولما جالها عريس بسرعة قامت بتصدق كل حاجة، وهي بتيجي معايا هنا لغاية دلوقتي...".

وحيث إن المنقول بات هو الممارس في إطار التجربة الخاصة لصاحبة هذه الحالة، فإنها وفق ذلك فإن الذات الإنسانية تحاول البحث عن معنى لنشاط وعيها، وهو ما جعل الذات ها هنا تتلقى ثقافتها وتراثها من الوعي الأسطوري، أو قل إنها باتت وريثة

للأسطورة تحاول أن تمزج التاريخي بالإيماني، والوجداني بالعقلي. إنها تحول الدين إلى أسطورة ومن ثم إلى وثن، وهو ما طبع لغة الحياة العلمية بغير الآتي، والتالي يوضح لنا ذلك؛ إذ تقول:

"....إحنا لما بنيجي هنا أول ما بندخل المقام بنرمي عليه السلام، ونلف حواليه ونمسح على المقام عشان أخد البركة، وريحته، وبعدين أقرأ الفاتحة، وبعدين في كل لفة وإحنا من اليمين نقول الله أكبر شِالله يا شيخ محمد، إحمي ولادي وابني واشفيه من إللي فيه.... أنا باجيب معايا زيارة وباقول له كل مرة أنا جايبة له إيه... الحاجات دي هي كمان فيها بركة وبتشيل عني لما توصل للشيخ وباسمه... إحنا بنيجي مش بس أنا وكتير من الناس بيعملوا كده بيلفوا حوالين المقام وبيمسحوا من على المقام من عند الحتة الخضرا من القماش ونحطها على راسنا، وبعدين نحط الاقماع دي ونلفها واحدة ورا التانية، وبعدين نخرج للحجر ونلف حوليه، وبعدين نحط ايدينا على راسنا وننام على الأرض ونبدأ الدحرجة...." .

إنه حسب الفكر الأسطوري، ودور المخيال الاجتمَاعي ووظيفته، فإن ثمة نظرة عامة تحكم طبيعة الاعتقادات بقدسية الأولياء والممارسات التي تتم في إطار الضريح، ذلك الذي يحكم فعالية الذهن البدائي، تلك التي تنظم السلوك الاجتمَاعي والتصورات الفردية والجمعية لدى فئة عريضة من المجتمَع، فضلا عن أن يكون الفكر الأسطوري بمثابة خط عام يحكم تفسيرات وفهم و دلالات الفكر الفردي في الواقع المعاش، وهذا ما يوضحه أيضًا طبيعة تصورات صاحبة هذه الحالة في هذا الصدد:

"....إحنا بنيجي هنا عشان يتوسط لينا ببركته عند ربنا وعشان يشفي ولادي ويحفظهم... الشيخ هنا بيعرف في كل حاجة وهو بيساعدنا ...ممكن كمان من غير ما ندعي، هو ممكن يجاوبنا لإنه بيحس بينا من غير ما ندعيه، إحنا بنحبّه عشان كده هو معانا ..." .

إن المطالع لكل ما صدرنا له حول هذه الحالة يستطيع أن يتلمس إلى أي حد تتحد الأساطير الموروثة والحكي المنقول في خلع صفة القداسة على الأولياء، فضلا عما يتم من أعمال الوساطة بين الذات الإنسانية وبينهم، وكيف أن الاسترضاء وتحقيق

المصالحة تتم عن طريق البرتلة المقدَّسة سواء إن كانت تأخذ شكل تقديم الطعام أو تقديم الأموال أو ما يطلق عليه بالنذور.

الحالة السادسة: الاعتقاد التوفيقي

صاحب هذه الحالة يبلغ من العمر ٥١ عامًا ويعمل مهندسًا، وله ثلاثة من البنين وبنت واحدة، وعن علاقته بالاعتقاد والتديُّن الشعبي، يحكي أن ثمة علاقة يعكسها وجوده الاجتمَاعي على ذلك فهو برغم أن ما تحصل عليه من تعليم، إلا أنه لم يلعب دورًا إيجابيًّا في إبطال هذا المخزون الأسطوري. وهو في ذلك يوضح:

"...أنا طول عمري متربي في بيت متديِّن... طلعت لقيت أبويا مفتون بحب زيارات أولياء الله الصالحين... أنا مافيش مقام ولا ولي في مصر كلها إلا ما زرتهم...أنا رحت الشيخ أبو رضوان ورحت الشاذلي والسيد البدوي والحسين والسيدة زينب...رحت لكل المعروفين منهم وإللي مش معروفين... وكنت في وقت من الأوقات مقسّم وقتي للمذاكرة وحضور الحضرة إللي كان أبويا الله يرحمه بيروح ينضم ليها كل أسبوع..أنا عارف كرامات الناس دول وشالله يا سيدنا ..دول نسل رسول الله ﷺ..."

إنه في ظل هذه القناعات لصاحب هذه الحالة والسمة التي غلبت عليه نتيجة تطبيعه الاجتمَاعي، فإن ذاته لم تنفتح على العالم البشري وحسب؛ إذ تكون القوة والسيطرة لآخر من نفس الجنس، بل يكون ميتًا، وهو الذي رفضه في بدايات عمره، ثم تراجع عن هذا الموقف فيما بعد، وهذا ما يطرحه في المقطع التالي:

"... أنا عارف إن دول ليهم كرامات ومعجزات... أبويا حكى لي على حكايات وتاريخ المبجلين دول... وهمّه ليهم عند ربنا مكانة... إلا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا يحزنون.... أنا لما أبويا مات بعدت الصراحة عن الطريق ده لأني دخلت في جماعة وكانوا واخدين موقف من القبوريين وأصحاب المقامات...همّه بيقولوا أنها بدعة... وإن إللي بيتعمل في الساحات دي سواء في الزيارة زي التمسح والتبرك والتوسط أو في الموالد خروج عن الإسلام... أنا فِضِلت على الحال ده سنين مقاطع الناس دي...

ومدخلتش ولا مقام إلا من وقت قُريّب بيجي من خمس سنين.. أنا كنت قاطعت الطريقة وأورادها وتجمعاتها ياما حوالي ١٠ اسنين..." .

إنه حسبما تقدم فإن الجواني هنا هو الذي يدفع العقل إلى عدم التسليم بكرامات الأولياء. وحيث إن الجواني تنتفي فيه الضوابط والمحرمات، فإن التسليم به يدخل أصحاب هذه الحالات في زمرة المنتكسين نفسيًّا؛ إذ يتجسد الوعي من خلال تجليات الأسطوري والتاريخي المرتحل دائمًا لما هو غير واقعي. إن المتأمل في طبيعة هذا الوعي يجد أن الموروث هو الذي يحدد دلالات الوعي الذي استكان لسجن الذات في إطار خيالاتها وضلالاتها، ومن ثم منح الإنساني صفات الإلهي أو المقدَّس، أو قل لخلق آلهة جديدة من صنع ذاته. وهنا يكشف عنه صاحب الحالة فيقول:

"... ومرة وأنا نايم جالي أبويا في المنام..وقال أنا زعلان منك..إزاي تهجر أسيادنا وأحبابنا وكراماتنا..أنا طبعا مافهمتش قلت يمكن قرايبي..بس أنا كنت في الوقت ده مِداوم على صلة الرحم..قام جالي مرة تانية وقال لي إنت ليه في البعد والجفى مع أسيادك الأولياء؟..أنا قلت يمكن أضغاث أحلام وأهو الدنيا عمّالة تقلب عليَّا وبأمر بظروف صعبة..وكان في الوقت ده بدأت حاجات تحصل في بيتي وِحشة.ولادي عمّالة تتخبّط ومراتي بدأت تنفر والبيت كله حريقة..كل يوم من دون سبب ألاقي إن فيه مشاكل وبدون سبب.في شغلي ألاقي وجع دماغ..كل حاجة أمشي فيها ألقى الأبواب مسددة..." .

وباعتبار أن لكل شيء سبب، أو أن الشيء لا بُدَّ أن يكون له مقدمات فقد أرجع صاحب الحالة ما يحدث له إلى المتعاملين بالسحر؛ إذ هنا يكون السبب خارجي وليس راجع للشخص ذاته. إنه بالطبع نكون بصدد صراع بين من يؤمن بالأشياء فوق الطبيعية، وبين الإدراك الحسي للمؤمن الذي يستطيع أن يربط هذا العالم بآخر لا يدركه، بل يكون في إطار ما هو غير محسوس. ولكي نستدل على أسباب ما طرأ على صاحب هذه الحالة ما ذكره في التالي:

"....أنا كنت في الوقت ده عرفت واحد من الناس دول وكان بيقولوا عليه الشيخ... هو صاحبني وضرب معايا صُحُوبية...وأنا قلت أهو أخ في طريق الله..بس الحقيقة أنا كنت ملاحظ إنه مش بيجدّ في العبادة... العبادة

دي من على الوش هو عامل شيخ عشان يسترزق..حتى لقيت إنه له في طريق السحر والشعوذة..حتى مرة قال إنه ممكن يعمل حاجات عشان تأذي أو يعمل عمل... وماكنتش مصدق إن واحد بتاع ربنا ممكن يعمل الحاجات دي..." .

وإذا كان صاحب هذه الحالة يعيش رجرجة في منظومة القيم، ومن ثم غياب العقلانية، فإن الناظر إلى هذه الذات يجدها تنمو ناحية الذات والماضي، فضلا على أنها تبحث عن أفكار قديمة سواء في إحداث الشفاء، أو في أسباب العلّة، وهو ما يجعل اللاوعي طريقًا أصيلا في التفكير؛ إذ يكون المكبوت وحسب هو الفردوس الذي يحكم تصرفاته، والبحث عن آلية للتحرر من أزماته، وهو ما نستدل عليه في كلامه التالي:

" ....ومرة وإحنا كنا جايين من قعدة بدأت المشاكل عندي تزيد في الشغل، فبدأ يقول لي إنه ممكن يساعدني... وبدأ يعرف اسمي واسم أمي واداني ورق وحاجات مَيّة وكلام أقوله... وكل مرة يديني حاجة المشاكل تزيد أكتر، لدرجة إني مرّة كنت هاولّع البيت والعيال واللي فيه... وفي مرة وأنا قاعد جالي هاتف وقال لي قوم صلي واتوضى واعبد ربنا وجالي هاتف إنه أبعد عن الراجل ده شوية.... وطبيعي أنا متعلّق في قشّاية... نفذت على طول... ولما طالت الفترة اللي باشوفه فيها ..بدأ يهددني..لأنه بدأ يسلّط عليّا حاجات بتسرق الفلوس من البيت... لدرجة إني كنت باتّهم ولادي..." .

وبيد أن صاحب هذه الحالة قد شهد مراوحة بين الدِين الشعبي والدِين الرسمي، فإنه في الآخر ركن إلى النوع الأول وهو ما دفع به إلى باب المحرّمات؛ إذ نشأت ثقافة لديه تبحث عن الحرية دون حسيب، تعمل باستمرار على كسر القيود الدِينية والأخلاقية والثقافية، فضلا عن تأسس أدوار وسُلطة جديدة تتمفصل مع الدِين الرسمي وتبحث عن المسكوت عنه وهو ما أوضحه؛ إذ يقول:

" ....لما زادت الحاجات دي ربّك والحق أنا بدأت أرجع لربنا وأقرأ قرآن وازود في الأوراد اللي أنا تركتها ..أنا رجعت ليها تاني... وفي يوم بعد ما خلّصت اللي عليّا من الأوراد لقيت أبويا في المنام جايلي وبيضحك وبيقول لي كده الطريق المضبوط وحذرني من اللي كنت مِصاحبه..وكمان بيّن لي إنه

كان مسلّط عليّا أرواح هيّه إللي بتعمل فيًا كده... وهوه قال لي في الليلة دي إمسك على دينك وارجع لطريقك..." .

بالطبع إن ما يحدث من الركون للغيبي والأسطوري واللاشعوري وليس الواقعي، هو الذي جعل صاحب هذه الحالة يفسّر ما هو جوّاني على ما هو برّاني، بل ويسقط أزماته على حياته الواقعية، وهو ما دفعه إلى الركون إلى ما يروّج حول كرامات وقدرات وإعجازات الأولياء والرؤيا، وهذا هو كلامه الذي يوضح ما أشرنا إليه توًا:

"...أنا من يومها فسّرت الكلام ده إني أرجع للطريقة تاني والتزم بأورادها وحضراتها... وبعد مرة لقيت في المنام أبويا برضه مع شيخ الطريقة بتاعتي بيدلوني إزاي أوقف الحاجات إللي كان ماشي معايا عملها... همه قالوا لي على حاجات من القرآن وقالوا كمان إن لازم أزور الشيخ حبس الوحش... والليلة دي همه فرّجوني على كراماته وتجلياته ومواقفه مع الناس... أنا لما فقت بدأت أقاوم الفكرة دي... بس لما أنا عملت الحاجات إللي قالوا عليها وبدأت حالة البيت تهدأ أنا بدأت أفكر إزاي أروح... وقلت طيب ليه مارحش وأشوف إيه إللي فيه..." .

إن المتابع هذه الحالة يجد أن عدم قبول الفكرة، والتشدد في بداية الأمر، انقلب إلى التسليم والمسايرة، بل متابعة ما هو إرثي، بل والتسلّح به، وهو ما أوجد تأويلا باطنيًا له، ذلك الذي يكون بديلا عن الاعتقاد الدِيني. وهذا عين كلامه:

"... أنا جيت مقام الشيخ الأول زي ما بيقولوا في الجيش لازم نروح الأول ونشوف...أنا لقيت حاجات بتتعمل في أي مقام وهي إنك تلف وتدعي وتصلي وتطوف... ودي حاجات كلها كنت واخد منها موقف من قبل كده... وبعدين لما جيت لقيت إن في حاجات تاني بتصلح وتتعدل في بيتي قمت أنا زرت الشيخ مرة تانية... وكل ما آجي ألاقي إن في حاجات بتبقى أحسن لدرجة إني انخرطت في نفس الأعمال.. بقيت آجي وادعي وأطوف وحتى كمان عملت الدحرجة...أنا ادحرجت مش إيمان، ولكن أنا قلت اشمعنى أنا... بس لما باجي هنا بارتاح وباعتبر إن الدحرجة نوع من ذل النفس بالنفس... أديني بحط نفسي في التراب قبل ما انحط فيه، وهو نوع من التواضع..." .

إن التخلي عن العقل، والسباحة وراء الأسطوري، يجعل الإيمان بما هو غائب شيئًا أساسيًّا، في مقابل ما هو عيني، ذلك الذي جعل صاحب هذه الحالة يؤمن بقدرة الأموات في إفادة المريدين. وحيث إن قدرة الميت ترتبط بالقداسة والاستحقاق الشخصي أو بانتصار الله للأولياء، فإن الاتصال بهم بات شيئًا مقدَّسًا، يطرد الأعمال السحرية، ويفرض على المريد إقامة الطقوس والشعائر واستجابة لما هو محكي أو موروث، وهو ما يجعل الأولياء يمارسون أدوارًا اجتماعية وسلطات ووساطة وفعل الخوارق سواء كانوا أحياءً أم أمواتًا. ويمكننا أن نقف على ذلك من خلال ما يطرحه صاحب هذه الحالة:

"... أنا كنت بفلسف الأمور... وكان ليّا فلسفة خاصة بعمل إللي أنا شايفه صح ... مش لازم امشي ورا الناس ... أنا كنت باسمع عن حاجات أسطورية عن الشيخ إنه بيطلع الأمراض وبيشفي وإنه بيزيل السحر، وإنه بيلبي الطلبات ... إللي عايزة تتجوز يجوزها والبهيمة إللي عيانة يشفيها، والمرأة إللي مش حامل ... وحاجات كتير ... بس ربك والحق ... كانت أفكاري حاجة ومعتقداتي وإللي بشوفه حاجة ... أنا كنت عارف إن الشيخ ميت لا هو هينفع ولا هيضر، والنافع هو الله ولكن أنا كل ما كنت باجي هنا حالي بيتصلح لدرجة إني مرة رحت عشان أشوف العكس إللي كان عمله صاحبي ده، قالي الشيخ إللي أنا رحتله إن كان فيه عمل معمول بالسفلي بالتسليط ولكن ربنا فكّه من عنده ... كنت ساعات بقول إن الشيخ حبس الوحش هوه إللي ساعدني ...".

لقد أصبح صاحب هذه الحالة مشايعًا للفكر الباطني، بل هو يقدم عذرًا دينيًّا لاعتقاداته؛ فبدلا من أن يقضي العقلي على الفلكوري، فإنه يساوي بين قداسة الأولياء والاعتقاد الديني، وأن التوسط بهم -وفقًا لمفهوم المصلحة- هو أساس قبول الأعمال، وإنهاء الاختلالات الاجتماعية، ناهيك عن أن بركتهم تأتي من انتسابهم إلى الرسول ﷺ، وهذا ما طرحه؛ إذ يقول:

"... أنا كنت بفكر بطريقة عقلانية، كان بيجي بخاطري طيف إن لما بروح لأي حتّة عشان أخلص مصلحة مش بدوّر على معرفة أو واسطة ... طيب ما هو في الدينا دي ليه ما ندوّرش على واحد صالح نتقرب بيه لربنا عشان يقضي مصالحنا ... أنا عارف ولا تزر وازة وزر أخرى بس أهو إللي

يجاور السعيد يسعد... أنا عندي إيمان بيهم وعندي إيمان إن محبة الناس دي فيها محبة لرسول الله..لأن ربنا وصى على آل الرسول عليه الصلاة والسلام وأزواجه وأصحابه ...".

الحالة السابعة: الفعل اللامتناهي

هذه الحالة لواحدة من طالبات الكليات العلمية بجامعة الفيوم، تبلغ من العمر نحو ١٩ عامًا وتقيم في المدينة الجامعية، وهي تعيش في وسط اجتماعي لا يعرف إلا الأنوار؛ إذ هي ابنة لأحد المهندسين بإحدى شركات البترول، والأم تعمل مدرسة، ولها من الأولاد ثلاثة (ذكر وبنتين) بالإضافة إلى صاحبة الحالة، وعن الأسباب التي دفعت صاحبة هذه الحالة إلى اللجوء إلى الأولياء والاعتقاد بهم، فإنها تروي بداية حدوث ما تشعر به؛ إذ تقول:

"... أنا بدرس في الفرقة الرابعة في إحدى الكليات العملية.. أمي مدرسة وأبي مهندس بإحدى شركات البترول ... ولي أخ وأختين أنا كنت بحب اخش الحمام وأغني وأحب أشوف وأتطلع على جسمي في مراية الحمام... وكنت بحب أقف قدام مراية حجرتي بالساعات الطويلة أرقص، وبعد ما أخلص أقوم أنام عريانة وساعات بقى أعمل حاجات مش كويسة في جسمي وكنت غاوية ألعب في جسمي ... وكانت دايمًا الأوضة بتاعتي ضلمة ...".

وحيث إن ممارسات صاحبة الحالة على النحو الذي أفاضت به، هو تأويل لما حدث لها فيما بعد، تشير إليه حسب ذكرها على النحوالتالي:

"... بعد مدة أنا بدأت أتعب جامد... بدأ مزاجي يتغيّر... وبدأت مااحبّش أخرج واعمل الحاجات دي على طول لدرجة إني مكنتش بحب أروح الكلية وتجيلي ساعات حالات تشنج وحركة هزهزة في رجلي لدرجة إني مكنتش بقدر اتحكم فيها... ولما كنت بخلع ملابسي واعمل إللي كنت باعمله أقوم ارتاح... بس كان بيجيلي في المنام واحد إسود وشكله وحش وكان بيحب يمارس معايا الجنس لدرجة إن كنت بقوم من النوم وألاقي حاجة زي (المني) على ملابسي ...".

ولما كان السبب نتيجة للممارسات على حسب تأويل صاحبة هذه الحالة، فإنه نتيجة للارتكان للأرواحية التي باتت رؤيتها للعالم، فإن اللجوء للسحر والإيمان بوجود قوى غيبية يجعل القداسة والتواصل مع هذه العوالم يفرض طبيعة العلاقة بين الولِي والذات البشرية، تلك التي يحكمها العلاقة مع الموروث أو الأسطوري، وهذا هو عين ما ذكرته:

" ... أنا قعدت أقاوم لما عرفت إن فيه علاقة بين إللي باعمله وإللي بيحصلي ... فبدأت مارقصش عريانة في المراية ... وبقيت ألبس هدوم وأنا نايمة وبدأت أصلي وأصوم... بس أنا كنت باتعذب لأني لقيت مقاومة شديدة من الراجل إللي كان بيجيلي في النوم، هو بدأ شرس معايا لدرجة الضرب، وكنت بعد ما أصحى من النوم ألاقي علامات الضرب متعلمة على جسمي، وكان في مرة حرقني بالنار ولقيت دراعي فيه أثر حرق... أنا كنت بخاف اتكلم ... وبعدين لما اتكلمت أنا عرفت أن ده تلبيس وإن الجان عشقني... أنا رحت لشيخ وهوّه قال الكلام ده ..." .

وحيث إن الأسطوري هو الذي شكّل الذخيرة المعرفية لدى صاحبة الحالة ممزوجًا بالمعتقد الدِيني ويمثل امتدادًا طبيعيًّا له؛ حيث يعمل على توضيحه وتوجهه، فإن الخبرة الدِينية لا ترتبط بالعقل، وإنما بالانفعالات والعواطف والأرواحية وهو يتماشى مع التجربة اليومية، ذلك ما دفعها إلى الخضوع إلى كل ما هو غير عقلاني، وهي تقول في ذلك:

" .... الشيخ إللي أنا رحتله هو شخص له حكاية معايا وهو رفض يعالجني، لأنه قال إللي معايا قوي وهو ميقدرش عليه ... ونصحني إني أروح لواحد تاني ... أنا دورت ورُحت لقيت واحد بيدرس وبيعمل ماجستير في جامعة الازهر وبدأ يتردد عليّا في بيتنا، والخيبة إن بدل ما أخلص من العفريت بدأ يحبني الشيخ ده ... وبدأ يفهّمني إنه هيطلع إللي عليّا بس هوّه عايزني ... بس مش في الحلال هوه كان متجوز... وكان عايزني وخلاص ... لدرجة إني قلت طيب اسكت أثناء العلاج وماكلمش واعمل نفسي مش فاهمه لغاية ما أخلص، ولقيت إن مفيش فايدة لإني ساعات بااتوه وباغيب عن الوعي وأخاف إنه يحصل حاجة ..." .

وباعتبار أن الخضوع إلى الأرواحية يُعد مبدأ وعقيدة لدى صاحبة الحالة، وهو ما ينكشف عن تأويلها لما حدث لها، فإن الإيمان بقدرات الأولياء يُعد امتدادًا لذلك، وهو ما نستطيع الإمساك به من فهمها لقدرة الأولياء في السيطرة على العالم، وهو أيضًا ما يستند على الخيال والرمز والأحلام. ويمكننا أيضًا أن نلاحظ من كلام هذه الحالة، أن الطقوس التي يتم فعلها في داخل ومحيط المقامات لذات دلالة واقعية عن وجود قوة غيبية حاضرة في محيط وداخل الضريح، يُسأل عنها الولِي المدفون الذي ما زال حيًّا وحاضرًا كقوة مؤثرة في حياة الناس، وإليكم ما أشارت إليه:

" ...أنا لما زادت العملية دي بدأت أرفض إني أتعالج وتركت العملية شوية أيام ... مش أيام، شهور ... وبعدين لما تعبت تاني والعملية زادت ... لدرجة إني حسّيت في الممارسة إني مش بقيت بنت ... أنا بدأت أدوّر بقوة على أي حد يخلصني من الأزمة دي ... أنا رُحت لناس كتير بس واحد مؤمن هو إللي أخدني إلى الشيخ حبس الوحش وقال لي إن قوّته مش هتجيب فايدة أنا هااتسند على الشيخ وهوّه يساعدني ... هو عرفني إزاي أنا هبدأ أعمل الدحرجة إزاي أنا هاالف وإيه إللي أنا هاقوله... وسبحان الله بعد عذاب أنا عملت كل الحاجات دي ولقيت نفسي إللي كنت بشوف وأديني عمّالة مستمرة ومش عارفة إيه النهاية ...".

إن إسقاط القداسة على الولِي، وجعل الطقس فعل اجتماعي وثقافي له بنية خاصة ترتبط بالحالة التي أتت من أجلها صاحبة الحالة، يجعلنا بصدد استدعاء للحالة الإيمانية الأولى التي وُجِدَ عليها الإنسان في بواكير وجوده على سطح الأرض، وهو ما يجعل التراث الشعبي الدينِي يُشكل رؤية معينة للعالم تصوغها أحلام وخبرات خيالهم، ذلك الذي يبرز بقوة أزمة القهر الاجتمَاعي وقدرته على خلق أفكار الجماعة حول مفهوم الكرامة، وهذا ما نستطيع الوقوف عليه من خلال الكلام التالي:

" ... من يوم ما حصل كده وأنا زياراتي بقت تتكرر لسيدي حبس الوحش ... المكان بعيد ومفهوش ناس، أنا كنت بحاول أغصب على زمايلي عشان ييجوا معايا عشان أشوف الشيخ وائتنس بيه وبنوره ... أنا أول ماآجي للشيخ بااحس براحة وبنور في وشي، ولكن حكايتي ماانتهتش ... أنا جربت كل حاجة لكن مفيش فايدة ...".

وحيث إن الكرامة هي خرق للعادة، ويقع هؤلاء الأولياء الذين خرقوا عادة الخلق في التقرب إلى الله، فإن الولي في هذا الإطار بات هو الفاعل في أمور الدنيا ومصائب الناس، في مقابل أن الإنسان يشعر بعدميته، وأنه ليس إلا مخلوقًا ضعيفًا لا يستطيع أن يغير واقعه. وبعيدًا عن ذلك، فإن إيمان الذات البشرية بقدرة الولي لا تخضع لأمورغيبية، وإنما هي متوارثة أو تتناقل شفاهيًا من جيل إلى آخر وهو أيضًا ما يدمغه كلام صاحبة هذه الحالة:

" ... أنا باسمع إن الشيخ له كرامات.. وإنه إيديه طايلة ... ولكن أنا مجاش نصيبي ... نفسي إن إللي فيا يروح مني ... نفسي وأنا خايفة ... أنا ممكن أدفع أي حاجة إلا إني أخسر إن أنا بنت ... الناس هنا بتييجي كتير.. يعني إنهم عارفين كراماته، وقوته .. ميكن أنا لسّه مفيش نصيب ...".

الحالة الثامنة: المقدّس الدنيوي

صاحب هذه الحالة هو أحد العقائديين من المتصوفة، وهو خريج لإحدى الجامعات الدينية، وحاصل على الإجازة وله ثلاثة أولاد ويبلغ من العمر خمسة وخمسين عامًا، والذي يقر بكرامات ومعجزات وخوارق الأولياء. وهو في ذلك يوضح:

" ... أنا مش باآجي عشان أتعالج ولا حاجة، أنا باآجي عشان استبارك... أنا محب من المحبين، وعاشق لسيرة الأولياء ومناقبهم ... أنا من أنصار كرامات الأولياء والخوارق إللي بيجريها ربنا على إيد المؤمنين المخلصين إللي بيختلفوا عن أهل البدع إللي بينكروا للكرامات والخوارق ... طبعا إحنا بنختلف عن إللي بيقولوا إن الحاجات دي للأنبياء والمرسلين بس .. لأ ... الكرامة والمعجزة والبينة زي ما بتجي لدول عليهم السلام، هي برضه بنلاقيها عند الصلحاء إللي بيتبعوا المرسلين والرسل بس أنا هاقولك إن إللي بيظهر على أيد نبي بنسميه معجزة وكرامة، وإللي بيجي على يد ولي أو صالح بسميه كرامة ومعجزة ...".

وحيث إن صاحب هذه الحالة لا يجحد من قيمة الأولياء؛ إذ يساوي بين معجزاتهم ومعجزات الأنبياء اللهم إلا من قلب وتقويم مفهوم على آخر، فإنه يبين من وجهه نظرة، كيف تأتي لمثل هؤلاء الأشياء هذه الأفعال وهو ذلك يكشف:

" ... وطبعًا الكرامات والمعجزات دي مش أي حد يقدر يجي بيها ... لازم تكون من ناس عندها طبقات الكمال، وإللي هيّه برضه مرتبطة بالعلم والقدرة والكشف والتأثير ... لأن إللي بيكون عنده الحاجات دي لازم يكون مسلح دينيًا الأول ثم يكون مُلم بالمأثورات الشرعية ومُتبع للدين الصحيح ... ويكون برضه ماشي على سنة رسولنا وحبيبنا عليه الصلاة والسلام ... وعشان يكون كده لازم يكون مِحرّز نفسه من الأحوال الشيطانية إللي بتبعد الناس عن الهدى وعن الذكر ... وعشان كده إحنا دايمًا بنذكر بعض في الحضرات إللي بنعملها ... لإن الذكر ده بيعلي من أسهمنا عند ربنا وعند شيوخنا ... إحنا كنا زمان هنا بنعمل حضرات في المكان ده، وكمان إحنا كنا بنشوف إن فيه ناس تانية كانت بتعمل زار بس أنا ماعدتش باشوف حتى الحضرات هنا إحنا لينا جامع تاني ...".

إن تبيان صاحب هذه الحالة لصفات الأولياء، جعله يقدم أيضًا الطريقة التي يمكن أن ينهجها الفرد حتى يصبح صاحب معجزة أو كرامة، وهو في المقطع التالي يستكمل ما ذكره قبل قليل؛ إذ يقول:

" ... مافيش حد يقولك إن الناس إللي ربنا وهبهم الكرامة بيقوا أي حاجة، لأ دول ناس على الصدق وعلى سيرة السلف، وعلى الاستقامة وعلى أول الدين والتعفف عن الدنيا إللي بيساعد على الكشف وإظهار الكرامة. لأن الاستقامة هي خط الرب والكرامة هي خط النفس ... والكرامات دي مش منكورة على الفضلاء ... شوف الصحابي الخليل خليفة رسول الله ﷺ لما قال يا سارية الجبل، مش دي كرامة وبيان ... وقصة الخضر عليه السلام مع سيدنا موسى عليه السلام ...".

ويضيف صاحب هذه الحالة لطبيعة وصفات الأولياء؛ إذ يمنحهم صفات أخرى ترتبط بما يحظون به من كرامات مثل:

" ... وأحب اقول برضه إن الكرامة دي نوع من الفراسة لإن الفراسة بنعتبرها من خوارق العادة، وهي طريق للكشف، لأنه بيكون فيها القلب نظيف وصاحي ويقدر أنه يكشف بنور ربنا إللي بيعمر القلب بالذكر ... فحسب قوة الإيمان بييجي العمل الصالح وبعدين بتيجي الكرامة ... عشان

كده إحنا بنقول إن أصحاب الكرامة هم الأوليا إللي همّه عالم أهل الله إللي بيقربوا من ربنا وبيورثوا علم وعمل وحال الأنبياء ...".

وفى إطار سرده لصفات الأولياء ولإيمانه بكرامات الأولياء، يحاول صاحب هذه الحالة أن يربط بين السماوي والأرضي في حالة الأولياء، ذلك إلى ما يجعله لا يفرق عمّا جاء في أدب ومناقب الأولياء، ذلك ما يجعلنا ندفع بأن العلم الذي تلقّاه أثناء تعليمه طبع على تفكيره، مما يعني أن الاعتقاد بات ممارسة وفكر في آنٍ، وهذا هو عين ما استلهمناه منه:

".... الأولياء لما بيتخلقوا بأخلاق الأنبياء وبكلام ربنا همّه بيخرّجوا نفوسهم من وسخ الدنيا ومن آفات البشرية ... همّه بينقطعوا عن عواطف الناس وبيكونوا ناس لديهم أرضي وروحهم سماوية ... همّه ناس بيشعروا وبيحبوا وهم عواطف، بس همّه بيتخطوا الحب الإنساني ... وعشان كده همّه ماتقدرش تفصلهم عن الأنبياء ... وكمان هاقولك ... إن اسم الولي هو اسم من أسماء ربنا ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران ٦٨) همّه المقربين إللي عندهم صلاح، والمتونسين بالله وبيبعدوا حالهم عن النفس والهوى والدنيا والشيطان ...".

وطبيعي حينما يكون العلم والممارسة في معيّة واحدة، يجعل التسليم بالكرامة والمعجزات أمرًا واقعًا. إننا أمام حالة يأتي الإيمان من خلال الاعتقاد الجواني الذي يدفع الشواهد الخارجية والبرهان عليها، ما يكشف عنه في الكلام التالي:

"... فلما تقول إن الولي فلان له كرامات، أيوه ... إنت عارف إن دول متربيين على تربية الرحمن، فإزاي الكريم ميكرمش أحباءه. فلازم يديهم حتّة من كرامات الكريم ... أيوه، يشفي ويساعد ويزيح غُمّه ويبرأ الناس من الأسحار ... هاتقول أي حاجة هاقولك أيوه ... بس زي ما في تخصصات في أي مهنة فيه كرامات عند كل ولي ... الشيخ حبس الوحش بيشفي من الأمراض وبيخلّص من الأسحار وبيساعد المحتاج والمضايق وبيعمل حاجات كتير... أنا ماجربتش، بس شفت كتير من الناس إللي بيروّح من هنا مبسوط ومرتاح ... دول أصلهم ورثة الأنبياء ... أنا قلت إن فيه منازل للأولياء وفيه تخصصات، بس حبس الوحش مولايا فيه كل التخصصات ده

حتى الأمراض الجلدية وأمراض الأسنان والروماتيزم والعقم يقدر يشفيها بإذن الله ...".

وعلى الرغم من عدم خضوع ذات صاحب هذه الحالة للتجريب، أو قل للكشف عن قرب لكرامات صاحب المقام، إلا أن تسليمه الكامل بكل مناقب الأولياء، جعله يسلم بكل الأسطوريات التي تجعل من الأولياء أمرًا ربانيًا، أو قدسيًا يقولون للشيء كن فيكون ويخرقون العادة ولهم نفوذ خاص يصنع المعجزات. ولكن صاحب هذه الحالة لا يضع هذا الولي في مصاف الأولياء العاديين، بل يصنع له مكانة خاصة ومميزة؛ إذ يمنحه صفة القطب الذي يدين ويحكم الكون وفق تصورات الصوفية والمتشيعين، وهو عن ذلك يحكي:

"... أنا كنت باسمع إنه قطب من الأقطاب، وإنه بيرأس محكمة يقدر يحكم فيها على الجن إللي بيعترض سبيل زواره عشان كده محدش يقدر يقرب من أحبّائه هو بيحميهم من قوى الشر وبيدفع عنهم البلا .. الولي بينفعهم ببركته ... هوه طبعا مات، بس لسّه البركة بتاعته موجودة وهي إللي بتنفع الناس عشان كده إللي بيجي يطوف حول الضريح بينصرع من الجن على طول ويتعافى من مرضه ... وحتى لو كان في حاجة اسمها الضعف الجنسي، فبرضه ممكن يتعالج هنا ... لمجرد إنه يذل نفسه في التراب لربنا وللشيخ ويتمرمغ أو يتدحرج على طول بيتعافى ... الشيخ برضه بيساعد البايرة إللي مش بتتجوز ... لمجرد إنها بتيجي هنا وتدعي على طول تتجوز بإذن الله ...".

إن المتابع ليقين صاحب هذه الحالة يجعلنا بصدد رؤية خاصة للعالم تصوغها ليس فقط أحلام البسطاء، وإنما سطرتها أحلام المتعلمين العقائديين التي سمحت لهم قراءة تراثية معينة أن تشكل و تصوغ المخزون المعرفي لهم، وهو ما يجعل ارتباط الكرامات بالتصوف في إطار البناء الاجتماعي أمرًا زائدًا على الحساب، ويرتبط بإبداع من نوع خاص، ألا وهي الهلوسة الجوانية، التي تؤوّل الواقع االيومي في ضوء الذاكرة التراثية والأسطورية وحسب.

الحالة التاسعة: الركون للأرواحية

صاحبة هذه الحالة متزوجة من ثمان سنوات، ولها ولد وبنت، وتبلغ من العمر نحو تسع وثلاثين عامًا، وهي حاصلة على إحدى الشهادات العليا، وهي من مركز إبشواي بمحافظة الفيوم. وعن مقدمات ارتباطها وارتيادها لضريح حبس الوحش تذكر:

"..... أنا متزوجة من ٨ سنوات ... وعندي ولد وبنت ... وكانت حياتي عادية ... لأ مش عادية أنا كنت عايشة أحسن عيشة ... كنت سعيدة مع جوزى أنا واخداه عن حب ... قعدت عارفاه بيجي ٤ سنين ... واتجوزنا عن عِند مع أهلي وأهله ... هوّه أهله كانوا رافضيني، وأنا أهلي كانوا رافضينه ... ولكن اتمَسّكنا ببعض واتجوزنا ... وسارت عيشتنا أحسن عيشة لغاية لما جبنا الواد والبنت ... وبعد خمس سنين بدأت عيشتنا تتنكد ... مفيش يوم إلا ويحصل فيه ميت عركة ... إحنا بنتخانق كتير ...".

ونتيجة لزيادة عدم التوافق والتكيف الأسري، فإنها راحت تركن للأرواحية بعد أن جربت كل ما يرتبط بالتفكير العقلاني. وطبيعي أنّ نبذ العقلانية جعلها تلتحم مع الأسطوري وغير الواقعي، وهو ما دفعها إلى حل مشكلاتها الاجتمَاعية بالفكر الغيبي، ذلك ما يعززه الواقع من جهة وطبيعة التسليم والاعتقاد في قدرات الأولياء من جهة أخرى. وهي في ذلك تقول:

"... زادت مشاكلي مع زوجي أوي ... وقعدنا حابسين مشاكلنا جوه بيتنا لغاية لما الكيل طفح ... البيت بقى نار قايدة ... لدرجة إن إخواتي وإخواته بدأوا يعرفوا ... طبعا فيه إللي قعد يهدّي، ومنهم إللي كان بيقوّم الدنيا حريقة، وتزيد النار أكتر ما هيّه ... ومرة أمي أخدت حاجة من إللي بالبسها وحاجة من إللي بيلبسها جوزي وراحت لشيخ من الشيوخ في بني سويف ... ورجعت قالت لينا إحنا الاتنين إن فيه حد عامل لنا عمل ... وهيّه كانت عارفة مين ... لدرجة إنها لّمحت له عن حد بس ماقالتش ... ولما زادت المشاكل في مرة قالت له مش أنا قلت إنك تبعد عن البيت بتاع عمك وماتكلش فيه ...".

وبيد أن صاحبة هذه الحالة قد لمست أسباب عدم التوافق الاجتمَاعي والأسري، وهو ما يتجلى في انغماس في الأرواحية، فإننا نشهد أيضًا بتوسع الأسطوري وطغيانه في حل المشكلات. فإننا نرى أننا أمام ثمة تضاد بين الإنسان وعصره، وبينه وبين واقعه، فالذاكرة إذ تعمل وفق الماضي وبعيدًا عن العقلانية، فإن صاحبة هذه الحالة تنظر إلى الزمن الحالي بحسبانه يكرر ذاته ويجود من تراثه باستمرار، وهذا ما نلمسه من كلامها التالي:

" .... هيه خبّت عليّا لغاية لما هوّه في يوم صرح ليّا بالكلام إللي بينه وبين أمي، لدرجة إنه قال أنا عايز أشوف حاجة للي بيحصل لينا ... قال لي إن بطنه ساعات بيحس إن فيها سكاكين بتقطعها ... وكان كل مرة يحصل فيها زعل هوّه بعدها بيحس بكده ويقول لي الكلام ده ... أنا لما لقيته بيتالم ... قلت لأمي لازم تاخده وتروح للشيخ وتحاول تشوف حل للحكاية دي ... وهمّه راحوا لبني سويف، وهناك هو بيقول إن الشيخ قعد يقرأ على ميّة وعسل وزعفران ومِسك، وبعديها نزلت حاجات من بطنه شكلها وحش وسوده ودم إسود مجلّط ... وقال إنه حس بتحسن ... وهوّه بعد كده بدأ يتحسن معايا وبدأت الحالة إللي كنا عليها أول ما اتجوزنا ...".

إن تفعيل الخيال والإبداع لتأويل الحالة التي عليها هذه الأسرة، جعلها تؤمن بنخاعة الخبرات اللاعقلية، وهو ما ساهم في جعل الخبرة الأسطورية ها هنا تتحول إلى ممارسة دينية شعبية، بعيدًا عن المنطق، إننا هنا أمام ما يسمى بالإيمان الحقيقي الذي يكون من خلال الخبرة والفعالية الإيمانية التي تشكل جوهر الاعتقاد الروحاني، وهو ما يدفع إلى إحياء الروحية لتجسد الصورة الإلهية والاعتقاد الديني، وهذا ما نلمسه في ممارسة الطقوس السحرية هنا:

" ... كان فيه ساعات قبل ما الشيخ يطلع له الحاجات دي، كان بيقول إنه بيحس إني قدامه زى القرد وشكلي وحش ... وأنا كنت باحس الإحساس ده...وساعات ماكنتش باطيق أنام جنبه ... ده حتى في المعاشرة أنا ماكنتش باطيق أمارس أي حاجة أو حتى آجي ناحيته وألمسه ... وحتى لو كان بيتم بينّا حاجة على طول تقوم خناقة ... وصوتنا يعلي، وبعدين نقول إحنا كنا بنتعارك على إيه مانعرفش ... الموضوع ده فضل عندنا كتير وبعد ما ربنا

سهل لنا برضه قعد معانا كتير ... بس أتاري إن العمل ده بيتجدد ... أنا ماكنتش بآمن بالحاجات دي ... وأمي وجوزي حكوا لي إنهم عن طريق الأتر بتاعي قدروا يجيبوا لي عمل وكان معمول فيه حاجات مش كويسة زي ما قالوا ... همّه قالوا إن كان فيه حاجات معقدة وشعر وخنافس وورق مكتوب بخط اسود..." .

وطبيعي أنه نتيجة لاستعداد الذات للإيمان بما هو غير واقعي، أن تشكل تصرفاتها وِفق هذا النمو وهو ما إلا استمرار للركون إلى الفعاليات السحرية، والإيمان غير الواعي، ذلك الذي دفع صاحبة هذه الحالة إلى استسلامها للمخلص الخارجي، وهي في ذلك تقول:

" ... أنا الكلام ده ماكنتش باصدقه، بس لما الموضوع ماانتهاش أنا قمت رحت للشيخ وقدّامي الشيخ جاب ليّا عمل معمول في قماش مربوط في حاجة من حاجاتي ... ويومها هو جاب طشت نحاس وكتب عليه آيات قرآنية على حرفه وبعدين قلبه وقالي اقعدي عليه ... ولما تسمعي خبطة في الطشت قومي ... وفعلا سمعت خبطة وقمت ورفعنا الطشت ولقيت فيه لفة شكلها وحش فيها خنافس وورق مكتوب بالاسود وريحته وحشة ..." .

وإذا كانت صاحبة هذه الحالة قد استندت على غير الإلهي في الكشف عن طبيعة الأزمة الاجتمَاعية التي تشهدها، فإنها حاولت أن تخطب ود صاحب الضريح من خلال ابتداع آلية للحب، حتى تكون شكلا جديدًا يرتبط بالإبداع، ورغبة في التضامن مع الآخر حتى يدافع ويحمي ويذود، وهو ما يتم من خلال ما نسميه بالوجبه القربانية التي تقدمها صاحبة الحالة لصاحب المقام ولمريديه ولخدام المكان، وهذا ما نستدل عليه من كلامها التالي:

" ... إحنا حمدنا ربنا على إللي حصل... وكنا قبل كده نادرين إن لو ربنا فك أزمتنا إحنا هنروح نزور الشيخ حبس الوحش ... وطبعا رحنا وكنا جايبين أكل وزيارة كبيرة ... إحنا دبحنا لربنا دبيحة صغيرة ... خروف، وفرقنا جزء منه وطبخنا الباقي وجبنا منه للشيخ ... زي ما احنا ندرنا ... إحنا في اليوم ده فرقنا الأكل ودعينا زي ما الناس كلها بتعمل وطلبنا إن ربنا يزيل عننا الغمّة ..." .

وحيث إن تقديم الهدية للولي، تجعل العلاقة بين صاحبة هذه الحالة والولي علاقة تعاقدية نفعية، فإنها في الوقت عينه تجعل الولي ما زال حيًّا يقدم خدماته حسب قيمة الهدية، تلك التي تسقط القداسة وفق ارتباطها بالمجال الذي يقدم فيه. إنه وفق ذلك فإن الهدية هي المجاز والرمز الذي وفقًا لها يقوم الولي بوظيفة الكشف والمنع والدفاع، وهذا ما تكشف عنه صاحبة هذه الحالة؛ إذ تقول:

"... إحنا مشينا في اليوم ده وكنا فرحانين ... وبعدين الجمعة إللي بعد المرة دي أنا وجوزي قلنا إحنا عايزين نروح للمقام وبعدين حصل حاجة ومارحناش وبعدين نسينا الموضوع ... وبعد مُدّة سمعت إن جوزي هايتجوز بنت عمه إللي كنا سامعين إنها هي عملت له العمل ده عشان تلخبط عيشتنا .. أصل هيّه كانت متجوزة قبل كده وجوزها مات ... وفي يوم وأنا قاعدة في البيت لقيت هاتف بيقول لي روحي للشيخ لإنه زعلان وهوّه إللي عامل الموضوع ده عشان تفتكريه ... ده هوّه إللي كان السبب في فك الموضوع إللي فات وعشان كده الهجر له عمل كده ...".

ولما كان العقل يتفق بالخيالي وغير الواقعي؛ إذ يرجع الأسباب لكرامات الموتى الأولياء، فإنه من جهة أخرى يقودنا إلى أن الالتجاء إلى الموتى، يجعلنا أمام زمرة من العصابين، الذين يكابدون نتيجة الأفعال الوسواسية، التي بمقتضاها يصبح الدين الشعبي نوعًا من الأوهام، ويجعل الخوف هو السبب في عدم استنفار الذات لقواها بحثًا عن التحرر. فبدلا من إزاحة الخوف، فإن الذات تسقط انفعالاتها لكي تستعذب العذاب وتستمرئ الألم وهذا ما لمسناه من الكلام التالي:

"... أنا ماستنتش للجمعة ورحت على طول وكان يوم في نصف الأسبوع ... أخدت معايا أمي وأخويا ... وأنا رايحة وراكبة العربية من أبشواي للصوفي وأنا قاعدة أعيط ... وكل ما أقرب للمقام وصوتي يعلى لغاية لما جيت في المقام واترميت على الأرض وقعدت أبوس الأعتاب والمقام واتمسح فيه وكنت زي إللي حاسس بالذنب وباكفّر عنّه ...".

إنه نتيجة الاستغراق في الخيالات والضلالات الجوانية، فإن الرضا اللاشعوري، يدفع الذات البشرية لتفعيل الإيمان بالمقامات ومن يرقد تحتها، ناهيك عن الإيمان بقوة

الولِي، أو ما يطلق عليه بالبركة، وهذا ما يُستدل عليه من ممارسات وقناعات صاحبة هذه الحالة:

" ... وأنا قاعدة باعمل كده جاتلي واحدة أنا ماعرفهاش ... وقعدت تطبطب عليّا وتقول لي خلاص إللي فات مات، خلينا في النهاردة ... أنا حسّيت كأنه الشيخ هوّه إللي بيقول لي كده ... وطبعا أنا هديت على كلام الست دي وبعد فترة بسيطة أنا مالقيتش الست دي وكأنها فص ملح وداب ... من يومها أنا ماشفتش الست دي جنبي ... أنا انشغلت بعد كده بالدعاء وبحالتي وجوزي إللي هيطير مني ... وبعدين صلّيت ... وطفت حوالين المقام كأني باحج بالضبط وقعدت امسح في القماش إللي ملفوف به المقام ... ومن الوقت ده وأنا بدأت أشعر باطمئنان جوايّا ...." .

إن الانعطاف نحو الإيمان كتعبير اعتيادي ونوعي من خلال العقل، يجعل الإيمان من خلال المعرفة التي يحصل عليها الفرد ما هو إلا استجابة لطاقات نفسية، وليس إلى النزوع التجريبي فنطاق الخبرة هو الذي يشكل طبيعة المقدَّس، ذلك الذي يجعل الإيمان بالأولياء هو نتيجة لحالات نفسية دينية، وهو ما ينكشف من خلال ممارسات صاحبة هذه الحالة:

" ... أنا بعد ما خرجت من المقام لقيت نفسي رايحة أعمل زي الناس ما بتعمل، أنا لقيت الناس بتروح جنب الحجر وبيحطوا إيديهم عليه زي ما الناس بتعمل في مكة ... وبعدين يحطوا إيديهم على راسهم وبعدين يقوموا يدحرجوا على الأرض من عند المقام إلى حته بعيدة عنّه وهي مايلة شوية وده إللي بيساعد في الدحرجة ... ولما خلصت الموضوع ده أنا حطيت من معايا إللي تيسر وكان معايا وبعدين روّحت ..." .

إن الغوص في الجواني، يجعلنا نرى أن الذات ترد ما فيها وما عليها أن تحمله إلى الآخر، ذلك الذي يجعلها تتخلى عن كل شيء لمصلحة الجواني الذي لم يعطل الحرية، بل يجعله يبحث عن فردوس مفقود في الرواسب اللاواعية لدى الذات، إنه يبحث عن وكيل له يخلّصه مما هو فيه ويأتي بما هو مرغوب، ذلك الذي كشفت عنه صاحبة هذه الحالة؛ إذ تقول:

"... من اليوم ده وأنا بدأت أحس براحة ... وحتى بيتي بدأ يهدا وجوزي يهتم بيّا وبولادي ... وبدأ موضوع الجواز ده يتشال من دماغه ... بس أنا من اليوم ده وبقت الزيارة شيء مش عادي في حياتي ... ده بقى واجب مقدّس ... وبقيت اعتمّد على الشيخ في كل حاجة، لو بافكر في حاجة أو عايزة أجيب حاجة حتى لولادي أو لجوزي أو ليّا لازم آجي للشيخ عشان استشيره وإن كنت مرتاحة للشيء ده أعمله، وإن ماكنتش مرتاحة وحاسّة إن فيه حاجة قبضاني أبعد عنه ... أنا بقيت مهتمّة بكل حاجة عن الشيخ حتى كنت باسأل الناس عن كراماته ولقيت مش أنا بس إللي مؤمنة بيه وبقدراته ده أنا أقل واحدة من إللي معتقدين فيه ....".

الحالة العاشرة: فقدان الحرية

تبلغ صاحبة هذه الحالة نحو ٣٥ عامًا، وهي متزوجة وأم لولد وبنت وتقطن بمحافظة بني سويف، وحاصلة على دبلوم المدراس الثانوية التجارية. ولما كان الإنسان دائمًا يبحث عن معنًى لنشاط وعيه الخاص، فإنه يكون محصورًا ومنقادًا إلى الأسس والأفكار والإيديولوجيا التي تضعها الذات الإنسانية، مسارًا لها، ومن ثم تمسي في مثل هذا الموقف ذاتًا أسطورية تتلقى ثقافتها أو ترثها من خلال المزج بين التاريخي والأبدي والإيمان الوجداني بالأساطير وهذا ما يمكن أن نلمسه من خلال ماتطرحه صاحبة هذه الحالة:

"... أنا من بني سويف ... وباجي هنا عشان البركة ... من زمان وأنا باجي مفيش جمعة ماتلاقنيش هنا ... أنا من بيجي ٣ سنين ماانقطعتش عن سيدي حبس الوحش ... أنا عرفت المكان من كلام ناس قرايبي كانوا قاعدين في الفيوم ... همّه قالوا على بركة الشيخ ومعجزاته ... وأنا جرّبت مرة بركته وعشان كده أنا مرتبطة بيه ... أنا ممكن ماعملش حاجة لجوزي ولولادي وآجي هنا ... حتى أنا ساعات بأجل حاجات ولادي ولازم آجي هنا ...".

وحيث إن الإيمان بالأسطوريات يفجّر الإيمان بقدرات الأولياء، فإنه أيضًا حسب التفكير الأسطوري، والإيمان بالحكي لا بالوقائع المجرّبة، فقد بات العقل يغلّف بعدم

العقلانية، وهو ما جعل تفسيره لكل ما يجابه الفرد في الواقع يتم بطريقة تبتعد عن العقل وغير واقعية، وهذا ما تكشف عنه صاحبه هذه الحالة؛ إ ذ تقول:

" ... أنا كان عندي مشكلة كبيرة أول ما اتجوزت ... كنت ماباخلفش وطالت عدم الخلفة بيجي ٥ سنين ... وده ماكنش بيهمّنسي لإن جوزي بيحبني .... وهوّه كان بيقول إن ده قسمة ونصيب ... وبيجي مطرح ما بيجي ... إللي كان مجنني، إن بعد الخمس سنين هوّه بدأ يتغير... وأنا كمان اتغيرت من ناحيته ... تقدر تقول لا هوّه طايقني ولا أنا طايقاه ... إحنا كنّا بنقول الكلام ده لبعض وكنا بنسال عن السبب وماكانش فيه مننا رد ...".

وإذا كان الإدراك لدى الذات وفق ما تقدم يجعلها أمام فلسفة أنطولوجية خاصة تتحدد بعدم رفض الزمان الدنيوي، وتعظيم شأن التاريخ الذي يستقي نماذجه من الزمن الأول، ناهيك عن منح الموجودات دلالة رمزية، فإن الفرد لا ينفك عن ذلك الفكر الذي يشيع بالقداسة ولما كانت الذات تعاني من قلق في الفكر والسلوك ورجرجة في القيم وغياب في القيم العقلانية، فالناظر إلى هذه الحالة يجد أن الذات بجنوحها ناحية الماضي والتراث، يجعلها تنمو ناحية الأفكار القديمة من أجل الشعائر، وهذا ما يجعل اللاوعي هو الذي يتحدث؛ إذ يقول:

" ... إحنا رحنا ندوّر على الموضوعات دي رغم إننا ماكنّاش بنصدق ولا بنآمن بيها... رحنا طبعا لناس كتير... رحنا لشيوخ ودجالين ودفعنا فلوس وجبنا حاجات تغضب ربنا وقلنا أهي وسيلة عشان نخلص من إللي فينا ... إحنا دبحنا مواشي وخرفان وحتى الفراخ، وجبنا بخور وفيه حاجات نفعت معانا وحاجات مانفعتش ...".

إن الرائي في ضوء حكي صاحبة هذه الحالة يجد أننا أمام ما يسمى بالوليمة القربانية التي تستند على تصورات ترتبط بتقديم الطعام والشراب، ليكون دعمًا و رمزًا للمشترك الاجتماعي الذي يشير إلى أن الإله وعباده يشتركون في الطعام، ويرتبطون برباط يعمل على إدامة العلاقات بينهم. ومن جهة أخرى تشير إلى أن تقاسم الطعام مع الآلهة، يعبّر عن أن المرء ومعبوده من مادة واحدة. وحيث إن صاحبة هذه الحالة يمثل مخزونها المعرفي موجهًا أساسيًا لسلوكها، فإن ما يطبع تفكيرها هو الالتجاء لما هو أسطوري

وحسب، وهو ما يجعل تديُّنها تديُّنا بدائيًا ذلك الذي يعكسه ممارسة الطقوس في هذا الإطار وهو ما نلمحه من الكلام التالي:

" ... إحنا رحنا لواحد كان بيكشف وبعد كام جلسة هو قال لنا إن إحنا معمول لنا عمل ... بس هو بيكشف بس ومايقدرش يعمل لنا حاجة ... هو دلّنا على واحد يقدر يطلع العمل. إحنا رحنا للراجل ده بس هو الصراحة كان بياخد فلوس ... هو طلب إن إحنا نجيب حاجات، كانت زعفران ومسك وعود وسيف السلام كل ده أطياب من إللي بيستخدموها ... الحاجات دي كانت تَمنها غالي ... هوّ كان ساعات إللي مش بنلاقيه هو بيجيبه ... وقعدنا مع الشيخ ده وقت طويل ... وكان مابيجبش فايدة ... مرة يقول إنه هايجيب العمل واحنا قاعدين ... وساعات يقول روحوا هاتوه من الحتة الفلانية ... ونروح مانلاقيش حاجة، وطبعا ماكانش فيه فايدة ...".

ولما كان الكلام الفائت يعكس إلى أي حد أن ما يختلج بداخل النفس، يأتي نتيجة لحالات نفسية تبرز بقدر واسع فعالية الفكر الأسطوري في العالم الخاص لصاحبة الحالة، فالدافع الدِيني البدائي يسلم بالوقائع الداخلية للفرد، تلك التي ترتبط بحاجات اجتماعية معينة، ومعايير اجتماعية ورموز تكشف عن طبيعة العلاقة بين المعتقد والطقوس. إذن فعلاقة الفرد بنظام طقوس معينة، يدفع العلاقة بين الفكر الأسطوري والمعتقد الدِيني، وهذا ما أوضحته صاحبة هذه الحالة؛ إذ تقول:

" ... ولما المدة طالت علينا والمشاكل بقت تزيد، حتى إن جوزي بدأ يروح ينام عند أمه عشان المشاكل ماتزيدش ... إحنا بدأنا ندوّر على واحد تاني ... إحنا رحنا الجمعية الشرعية إللي في بني سويف واتعرفنا على واحد بيقولوا إنه بيقرأ قرآن، وبدأ ييجي عندنا وطلع لي في مقدر تاني وقالي إني ملبوسة وعندي عشق ... ودخلنا في سكة تانية ... المهم هو قعد يقرأ عليّا وكان كل مرة يمسك في جسمي لدرجة إني قلت إنه مش واخد باله ... بس اتضح في الآخر إنه كان عايز مني حاجة وحشة ... اضطرينا عشان نقصّر المشاكل نسيبه وبعدين رحنا لواحد تاني ... هوّه جاب لنا العمل واحنا

قاعدين في طشت ... قعد يقرأ وبعدين حصلت فرقعة ... واتلاقينا العمل في الطشت معمول شعر قديم وكتابة بالإسود ..." .

إن المتابع لما جاء في الفقرة السابقة يجد أن الإيمان بقدرة الفرد ها هنا هو الذي يشكل أساس الفهم الدِيني؛ إذ من خلال اللاوعي تتشكل درجة الإيمان، ومن ثم تأتي المعرفة الدِينية التي يتحصل عليها الفرد. إنه حسب نظرية الإدراك الحسي يكون الاعتقاد بوجود الله ظاهريًّا، وتحت ظروف معينة، تلك التي تتمثل في النزوع إلى الحسي وليس التجريبي، فنطاق الخبرة البشرية هو الذي يؤدي إلى الإيمان بوجود قوى ها مواقف قُدرة، وهو ما يمثل استجابة لطاقات نفسية معينة. ومع أن الإيمان بالدنيوي بات شيئًا مستمرًا، ويحظم من شأن ما تضمنه الأساطير، فإنه يترافق مع ذلك كله منح الموجودات دلاله فردية، وينطلي عليها مفهوم المقدَّس، وهذا ما يجعل الفرد يستبدل المقدَّسات، بأخرى أرضية، وذلك هو ما تطرحه صاحبة الحالة:

" ... إحنا طلّعنا العمل بس ماانتهاش إللي عندي، وبرضه المشاكل كانت بتزيد ... ولّما معارفي في الفيوم عرفوا إللي عندي وإللي أنا دخت فيه، عرضوا عليّا إني آجي الفيوم يوم الجمعة وأزور سيدي حبس الوحش ... أنا ماكدّبتش خبر وجيت ... أنا طلعت من بني سويف الفجر وجينا على هنا على طول ودخلنا المقام وحطيت إللي فيه النصيب وإللي جاد به ربنا، وقعدت أصلي، وأدعي وألف حوالين المقام لغاية لّما جه ميعاد الظهر ... همّه أشاروا عليّا أن أول لما يأذن الظهر على طول أقوم وألف حول المقام وحوالين الحجر وأول ما جيت جنب الحجر وباحط إيدي على دماغي لقيت نفسي أغمى عليّا وهاتك يا لف ... أنا ماحسيتش إلا وأنا أمي وقرايبي جنبي وبعدها حسيت إن فيه حاجة اتفكت من عليّا ..." .

إن المدقق فيما تقدم يستطيع أن يستدل على أن الاستعداد الداخلي بتصديق قدرات الآخر، هو الذي يكرّس الإيمان بالطقوس، فضلا عن أن الذات ها هنا منوطة بمحاكاة النموذج السماوي؛ إذ يكون الأسطورة والطقس تكنيكين ملازمين، ومساعدين في الإيمان بهذا الوضع، وهو ما يتخلق من خلال ولادة العقل الأسطوري وإعادة بعثه من جديد، وبالتالي استدعاء الزمن المقدَّس الذي يقتسم المخلوق مع الخالق حضوره الطاغي، ذلك الذي يجعلنا أمام حالة عاجزة ولاواعية تسلم بإيماننا بأنفسنا وليس إيماننا بالله.

وحيث إن الركون إلى الجواني يخلق حالة من عدم الاستقرار والتنامي عن الواقع، ويولّد نوعًا من الحرية، فإنه في المقابل يجعل الفرد ينتظر المخلّص الخارجي، ومن ثم يجعل الذات في إطار الانسحابية وهذا ما تراه جليًا في السطور القادمة:

" ... من يوم ما حصل لي كده وربنا فكها شوية، والحال اتصلح مع جوزي وحتى مع عيالي ... مابقيتش باتخلق على حد ... حتى جيراني مابقيتش بيتخانقوا معايا ... أنا بقيت مرتاحة وده مش إحساس ولا حاجة ... ده أنا وأنا بادحرج هنا شفت وأنا نايمة إن فيه واحد شيخ لابس أخضر في أخضر ومعاه عصاية كبيرة هوّه إللي بياخد بإيدي وبيبعد عني أشكال وحشة قوي أنا شفتها ...".

وطبيعي انه إزاء الوصف السابق، فإن الإنسان حسب خضوعه لعلاقة القهر ينجرف إلى التفكير الخرافي والغيبي كوسيلة للتحرر والخلاص والشفاء، وليس أدل على ذلك من استعارته للأسطورة وهذا ما نلمحه أيضًا من الكلام التالي:

" ... أنا من يوم ما حصل لي ده وأنا مابسيبش المكان ده ... أنا باحس لو فيه جمعة ماجيتش هنا هايحصل لي حاجة ... ممكن الواحد يأخّر أي حاجة لكن ماقدرش أأخر الزيارة ... تأخير الزيارة يزعّل الشيخ والشيخ له فضل عليّا ... هو إللي جالي وأنا بادحرج وحاش عني الوحش وفكك عملي، إزأي أنا أتأخر عنّه ... أنا هنا باجي كل جمعة وادحرج وباحط فلوس وساعات باطبخ وأوزع الأكل أو أسيبه هنا ...".

ولئن كانت صاحبة هذه الحالة تبحث في الآخر عن القدرة والحماية، فهي أيضًا تحاول أن تلتحم بالمقدَّس الذي هو بمثابة المرحلة المبكرة للدين والطقوس، تلك التي تجعل الاعتقاد في الإلهي ينفتح على عالم ينحصر فيه العالم البشري، وبالتالي تكون القوة للآخر من نفس الجنس الذي يتمتع بالقداسة، أو قل إنه يجعل من المقدَّس والدنيوي وحدة عضوية.

إنه حسب ما تقدم، فإن الإيمان بالموتى وفق المعتقد الشعبي، يجعل الدنيوي هو هو المقدَّس، أو قل إن الحضور يصبح للدنيوي، بينما المطلق والنهائي قد يذهب بعيدًا إلى السماء، وفي حلٍ عن فهم ما يحدث على سطح الأرض، وهو ما يجعل الآلهة الصغار

يرزقون ويمنعون ويعاقبون ويعقلون كل شيء في البشر وهذا هو عين ما تذكره صاحبة هذه الحالة:

"... الشيخ مش بس معايا كده، هو مع الناس كلها ... في ناس خلّفت هنا، وناس اتصلح حالها وناس اتفك أعمالها ... وناس اتجوزت ... وناس عملت مشاريع ... الشيخ سره باتع وهو قوي ببركة ربنا ... ويقدر يعمل كل حاجة ... مافيش حد بييجي هنا إلا وينجبر وينصلح حاله ... كمان فيه ناس إتأذت من إنهم بيقولوا كلام وحش على الشيخ ... ده قطب من أقطاب الرجال المتولى ... ده ساعات إحنا بنسمع إن إللي بيضيع منه حاجة، ويادوب يردد اسمه أو يدعي بيه ربنا يرجع له الحاجات بتاعته، ترجع له على طول ... مافيش حد يطلب الشيخ ويتأخر عنه ..." .

إذن أمام هذه الحالة، فإن الأموات يمسكون بالأحياء بل ويتحكمون فيهم، وأن وجودهم يجعل الأفراد يتخذون طابعًا عفويًا في الخضوع لإرادتهم وما يرتبط بهم من حكي تاريخي؛ حيث يقوم الولي بالنظر في الشكاوى والاعتداءات والأمراض وتلبية الحاجات، كما يعاقب أيضًا الأحياء ويقتص منهم إذا ما رموه بأي قول أو فعل.

الحالة الحادية عشرة: طغيان الأفكار

هذه الحالة أم لخمسة ذكور وثلاث بنات، تبلغ من العمر نحو ثمانية وخمسين عامًا، وهي أرمل، وعلاقتها بالمكان تدوم إلى أكثر من ١٥ عامًا؛ إذ تبدأ منذ أن دب المرض في أطرافها، وحاولت أن تلجأ للطب الرسمي والشعبي، ولكن لم تجد نتيجة في ذلك. وهي في ذلك تصف:

"... أنا باجي هنا من ١٥ سنة ... أنا كان عندي زمان مشكلة في رجلي كنت يادوب أمشي بالعافية ... وبعدين ماخليتش دوا ولا مراهم ولا براشيم إلا لمّا استخدمتها ... ولكن ماكانش فيه فايدة ... حتى إن فيه بعض الناس البدو وصفوا لي الدهن أسيّحه وأحطه على رجلي ومانفعش، وبعدين عملت الكي وبرضه مافيش فايدة ..." .

واستكمالا لحقيقة الارتكان إلى الفكر الأسطوري، والبعد عن الموضوعي والغوص في اللاعقلاني، فإن صاحبة الحالة تشهد بركونها إلى الطقس الشعبي في العلاج والتفكير، وهذا هو عين ما أقرته:

"... أنا كان الراجل بتاعي (جوزي) لسّه عايش ... وهو داخ معايا على الحكما ولكن ماجابتش فايدة ... رحت لمجبراتي ورحت لشيوخ وماحصلش المطلوب ... أنا في الأيام دي كانوا بيقولوا إني معمول لي عمل ... كانت سِلفتي هي إللي عاملة العمل ... عشان أعجز وماقدرش أخدم البيت الكبير ... إحنا أصل كنا عايشين كلنا في بيت واحد وكنا بنغير من بعض ..." .

وباعتبار أن استناد صاحبة هذه الحالة إلى التفكير الأسطوري فرضته ظروف الواقع المعاش، فإن سيادته كان نتيجة لشيوع السرد الأسطوري الذي يشكل مستودع الخبرة التاريخية والذاكرة الجمعية التي من خلالها يتحول الأشخاص إلى أبطال أسطوريين، يساعدهم في ذلك وجود عناصر ما ورائية ساهمت في تحوهم من السماء إلى الأرض. وهذا ما نلمسه في المقطع التالي:

"... ولما أنا غُلّبت قامت أم جوزي قالت لي ما تروحي تزوري سيدي حبس الوحش ... الناس بتروح له لما بيكون عندهم وجع أو مرض أو مس أو لبس من الجن ... أنا قلت شاالله يا أولياء الله ... أنا في الأول كسّلت، ولكن حسّيت إن فيه حاجة بتناديني للشيخ، فجهّزت نفسي ورحت ... أول ما رحت أنا لقيت ناس بتدحرج وناس بتطوف وناس بتصلي وناس بتذكر وكل واحد له وجيعة ..." .

وإذا كان تحول الواقع المعاش إلى حيز أسطوري يتوافق مع ما هو متوارث، فإن استمراريته وزيادة مساحته يحول كل ما هو عقلاني إلى عكس ذلك. إنه وفق ذلك يتم إعادة صياغة الواقع بطريقة واعية، والتحول إلى الطرق الأسطورية؛ إذ يتم إضفاء المعاني اللاعقلانية على طبيعة الأحداث، وهو ما يتم إما لزيادتها أو إنتاصها وفقًا لطبيعة المصلحة الخاصة بالذات والاعتقادات التقنية وهذا ما نلمسه في التالي:

" ... أنا أول ما شفت الحاجات إللي الناس بيعملوها أنا مارضيتش أعملها ، ولما عرفت إن الناس بتيجي تغسل ذنوبها قدام الشيخ، وإن الناس بتكفّر عن ذنوبها ... أصل حبس الوحش له كرامات كتيرة والناس دي بتيجي هنا كمان عشان بتفك السحر والأعمال ... وعشان تشفي من العلل، قمت أنا سلمت في قلبي ... وبعدين بدأت أعمل زيهم ..." .

إن طغيان الأفكار حسب ما تقدم يجعلنا نفسر ذلك بشيوع ما يسمى بحالة (عصاب الإكراه) الذي بمقتضاها يعيش الفرد حالة من التفكير الجواني والتخيّل، لكي تصبح خلفية فكرية عامة، وحالة من الوجدان الجمعي، وهذا ما نشهد عليه من خلال المقطع التالي:

" ... أنا بقيت آجي هنا وأعمل زي الناس لدرجة إني أول ما باجي أنا باحيي المقام بصوت عالي وأطوف ومش عارفة الصحة دي بتيجي منين أول مارجلي بتحط هنا في المقام؟ ... لدرجة إني ساعات بالف ١٥ مرة ونفسي بينكرش وساعات ماباقدرش أخد نفسي، وجسمي كلّه بيعرق، بس بعد ما ابدأ أحط رأسي في أيدي وأجلس على الحجر، ودقايق وكل حاجة بترجع زي ما كان ..." .

وإذا كنا نسمي الإيمان الجواني المرتبط بالعواطف واللاشعور، بحالة التوتر الروحي، فإن ذلك لا ينفك هو الآخر عن الممارسة الشعبية التي تبتعد عن التسامي والمطلق، التي من خلاها تكون الفعاليات الدينية أفعالا مقدَّسة، أو هي مقلوب المقدَّس الفعلي، وإليكم ما تحدثكم عنه صاحبة هذه الحالة في كلامها التالي:

" ... أنا لما كنت باعمل الدحرجة كنت بارتاح شوية ولكن كله بيرجع تاني ... لدرجة إني فكّرت إني أجيب خيمة واقعد عند الشيخ ... اقعد جنب المقام عشان البركة ماتبعدش عني ... أنا كنت ساعات باقعد جنب المقام وأعيّط وأشكي وجيعتي ... وأنا كنت باحس إن الشيخ سامعني وشايفني وعارف أنا عايزة إيه ... وده إللي خلاني متأكدة إن الشيخ بركاته حلّت علينا وبتحاوطنا ..." .

وحيث إن الممارسات الطقسية تحول الأسطوري إلى أفعال مقدَّسة، فإننا نكون بصدد تكرار للفعل الدِيني الأولي، الذي يسعى ليس فقط لخلق الدين، ولكن لخلق الكون والبشر في ضوء استحضار اللاواقع، وإبطال أي شيء من خلال خطب ود الآلهة والهروب من اليومي والعودة إلى المقدَّس البدائي، ذلك الذي يخلق الشعور الجمعي. وهذا ما نلمسه من التالي:

" ... أنا أقول لك الحقيقة ... أنا عندي إيمان إن إللي حبس الوحش، يقدر يحبس أي حاجة وإحنا عشان كده بنتوسط ويدينا إللي إحنا عايزينه ... ومش أنا بس إللي باعمل كده، ده كل ولادي كمان بيستباركوا بالشيخ وولادهم كمان ... ماحدّش منهم يقدر يتأخر عن الزيارة شوف من ١٣ سنة لغاية دلوقتي وأنا وكل إللي مني بييجي هنا ..." .

وعلى الرغم من أن الإيمان بالأولياء مزعزع؛ إذ لا يأتي بجديد أوتغيير من الحالة الشفائية، إلا أن ثمة خوفًا من مجافاة صاحب المقام، وهو ما يجعل الذات في حالة استلاب؛ إذ يتجسد الوهم كطريقة للخلاص من كل المشكلات، ذلك الذي يجعل الذات قابعة في إطار ما يسمى بالهلوسة العقلية، وهذا ما نستشعره من التالي:

" .... ربك والحق إحنا دلوقتي بنتعايش مع إللي عندنا أهوه مرة كده وجع ومرة كده نبقى بسلام وأهي ماشية، لكن أنا لازم أزور المقام وأحط إللي فيه النصيب ... شوف أنا عندي السكر والضغط والأملاح ولكن ماقدرش ماجيش وأحط النذر إللي عليا لإني أنا في يوم كان عندي حمل مش كويس وقلت لو ربنا يقومني بالسلامة أنا مش هسيب جمعة إلا وآجي أحط إللي يتيسر عشان أي لخبطة عندي ربنا يفكها ... إحنا كمان جنب ما بنحط النذر إحنا بنرش العطر على المقام وساعات بنقوم بغسله وكنسه وترتيبه وتنضيفه ... أصل الخدمة دي علينا واجب وعشان ميزعلش مننا الشيخ ... أنا باعمل كده أنا وولادي ونسوان ولادي ..." .

إن التفكر للذات لصالح ذات غريبة، بينما هو يشكل لدينا ضربًا من الاستلاب الفكري والعملي، فإنه يكون من ناحية أخرى استلابًا بطريقة واعية أو عن طيب خاطر، وهذا ما يشكل علاقة الذات البشرية (صاحبة هذه الحالة) والولي، وهو ما نستطيع أن نتلمسه من كلامها التالي:

" ... وأنا عايزة أقولك ... إن الشيخ حبس الوحش ليه قيمة كبيرة عندنا ... وعند الناس التانية ... إنت هنا ماتعرفش تحط رجليك في يوم الجمعة ... كل الموجوع بتلاقيه هنا ... واللي مش عنده أي حاجة، ده في ناس بس بتييجي تستبارك ... والشيخ ده عشان كده مقامه عالي في وسط الشيوخ اللي في الناحية كلها ... إنت تعرف قيمة الشيخ منين، من الزحمة اللي عنده من الناس ..." .

إن علاقة الذات بالولي وِفق ما تقدم يمكن أن نمثله ها هنا بعلاقة المحب بالمحبوب، أو بالأحرى هي علاقة المهزوم والمقهور بالمنتصر؛ إذ تتحرك المشاعر لتقبع نحو رغبة غير أنانية تجاه سلب الذات من خلال ذاتها للآخر، وهو ما يعني أن ثمة تواترًا عاطفيًا يؤلف نوعًا من التقوى المرنة تجاه البشر، أو قل إنه انهزام الذات أمام ذاتها وأمام الآخرين.

استئذان بالخروج

إنه منذ بواكير وجود الإنسان على سطح الأرض حتى وقتنا هذا، وما قام به واخترعه وقدمه لم يكن نتيجة ارتياحه، بل جاء نتيجة قلقلة الحياة الناتجة عن خوفه وهو ما يجعلنا نفتش في ينابيع الآلام والمعاناة الإنسانية التي دفعت الإنسان للبحث عن مخرج لها من خلال إبداعاته المتكررة. إنه بذلك يكون الإنسان وكل ما قدمه مدينًا إلى الطبيعة وقسوتها لا إلى سهولتها. إن بحث الإنسان عن آليات جديدة، دفعه إلى استعمار كل مظاهر الحياة، وهو ما دشن علاقته بالدين الذي بات فيما بعد فاعلا في مجمل العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية.

لقد عبد الإنسان كل حبيب وكل رهيب، فعندما ارتعدت فرائس الإنسان عند المخيف، مال وأحب وعبد المحبوب. فمنذ أن خاف الإنسان من حرائق الغابات فإنه راح يفسر ذلك في ضوء غضب الإله الذي يتجسد في النار، فراح يعيد الرمز، ثم حينما زمجرت الطبيعة وتغيرت وتلونت السماء بالغيوم وأبرقت، فآمن أن هناك إله للبرق والرعد والأمطار، وحينما نظر إلى النجوم وشكلت خيالاته جميعا ذهب إلى عبادتها ومن ثم الإيمان بها، وهو ما ساهم وقتذاك في خلق إله للقمر ثم للحجر ثم للبحر وهكذا.. إننا هنا يمكننا القول إن الإنسان كلما بدت له مظاهر الطبيعة في التغير أو في تحول أوضاعها راح يعبدها ويشكل حولها الحكايات والأساطير والعقائد، ذلك الذي شكل ملامح الدين والعبادة بدءًا من الشكل الوثني حتى قبل نزول الديانات السماوية (٢).

إن الإنسان المحب بامتياز يعيش فقرًا أنطولوجيًّا مرسومًا في بنيته بنسبة محدودة، وهو ما يجعل المرء يتأرجح بين المنفتح اللامتناهي والتناهي المحدود للواقع، ذلك

---

(٢)- حول هذه الأفكار :يمكن مراجعة : حنا حنا، صورة الله، دار التايا للتوزيع، دمشق،٢٠٠٨، ص ص ٧-٢٥.

الديالكتيك الذي يجعل اللاتناسب الوجودي أمرًا مهمًا في تشكيل بنية الإنسان الهشة، والتي تدفع الإنسان إلى ممارسة انطواء الذات على ذاتها في إطار الأنطولوجيا المعاشة.

إنه منذ ذاك وتتماس القداسة مع الإلهي؛ إذ تتحد مفاهيم القوة والخوارق مع ما فوق الطبيعي. وحيث إن طبيعة الأولياء تعكس هذا المفهوم وتكتسي به، فالواقع يشير إلى مفاهيم أخرى ينطلي عليها هذا الوصم ألا وهي: الصالح والقريب والمعصوم والعارف بالله والشيخ والبصير والمدبر والصديق، تلك المفاهيم التي تقترن هي الأخرى مع كلمات البركة والإحسان والبرهان والكشف، والكرامة والمعجزات والورع والتقوى والعرفان.

ومع أن هذه المفاهيم تشير إلى معنى محدد حول فكرة الولي وكراماته وإبداعاته الخارقة، إلا أنها من ناحية أخرى تشير إلى القدرات الخارقة التي يحملها الوجدان الشعبي والتي تترافق مع الاعتقاد الديني لتشكل تقاليد وطقوس ذات ملامح مقدَّسة لدى مجموعة واسعة من المريدين، والتي من خلالها تتجسد تصورات اجتماعية معينة تخلعها الجماعة على الإنسان الولي سواء كان حيًّا أو ميّتًا لكي تتخطى الوجود والأزمنة والأمكنة.

وفى إطار هذا الوهم فإن الأولياء وِفق تصورهم للعوالم حولهم، هم أناس خرجوا من بشريتهم نتيجة لانقطاعهم عن الدنيوية وتقربوا إلى الله، إلى حد أنهم باتوا ذوات جسد أرضي وروح سماوية، أو هو على حسب تصور ابن عربي في تجلياته أن الولي لا يستقل عن النبي، بل هو على قدم نبي يتبعه في العلم والعمل والحال[٣].

أن إصرار الناس على عدم تفكيك الروابط بين الناسوت واللاهوت يجعل الإنسان مشاركًا للوجود الإلهي، ومن ثم محاولته التوحد مع الظواهر الطبيعية، وهذا هو ما تدعو إليه الأسطورة العربية. لقد رأى هذا الفكر انتساب الإنسان إلى عالم الآلهة، أو قل حسب معابر التصوف إنها التوحد بالكون الإلهي.

دعونا نتصور في ذلك، أن الإنسان وِفق هذا الفهم يجعل من ذاته علاقة بين موضوع وذات، الأول يتجسد في العالم الخارجي، والثاني يتجسد في الجواني له، وهو ما

---

(٣)- حول أفكار ابن عربي ومذهبه راجع:

سعاد الحكيم، خاتم الأولياء : النبوة والولاية في مذهب ابن عربي في : http//:Meaher.htm.

يجعل الإنسانُ -حسب الفهم السابق- ذاتًا، والوجودُ موضوعًا، وهنا يصبح الوجود الإلهي مشاركًا في الوجودين الإنساني والطبيعي، ومن ثم ينبغي وجود العالمين ليكونا وجودًا واحدًا.

إنه في هذا السياق فرضت مسألة كرامات الأولياء جدلا واسعًا في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو ما يعود إلى أمرين جد خطيرين، الأول يتعلق بمبدأ النبوة والآخر يرتبط بمسالة القدرة الإلهية؛ إذ أن الكرامة تتجاوز الطبيعة وتقديرها. إنها بهذا الامتياز من معجزات، وأن القدرة الإلهية هي الوحيدة التي تخرق العادة أو تعطلها.

إن تمثُّل الأولياء في كل شيء يجعل من هؤلاء نموذجًا مثاليًا في أذهان مريديهم. فالممارسات والتصرفات والطقوس التي تشكل التفاعل بين الأضرحة وبينهم، تمثِّل مفتاح خدمة الأولياء، ولدى البعض عبادتهم؛ إذ يُعد التقرب والانتمَّاء إليهم قيمة وضرورة في آن، وهو ما لا يتم إلا في وجود الوجبات القربانية أو النذور (البرتلة)، ذلك الذي يجعل المريدون في وضع دُوني، أو هو ثمن للدونية أو الضعف، وثمن فوائد أخرى يريدون أن يتحصلوا عليها.

إذن إنه في إطار هذه العلاقة، فإن الأولياء يحظون بمكان متقدمة ويأتي المريدون في ذيل هذه المكانة، الذين يحاولون بكافة الطرق أن يرضوا أسيادهم سواء بتعذيب الجسد، أو تخضيعه [٤].

إن تكريس سلطة الأولياء وفق هذا القدر تجعل من الأساطير التي تنسج حولها ما هي إلا إيديولوجيا خاصة تعمل على إعمال وظيفة تكريسية وقمعية ومعرفية، من شأنها أن تمنح دلاله معينة لفعالية الخيال الذي يتفتق عن الذهن. فإذا كان الفرد في إطار هذه العلاقة يصاب بعقم الفعالية في اليقين، فإنه على جانب آخر يحظى بالخصب في البناء والتأويل والتفسير؛ إذ يكون التناقض الحاصل هو روح الفاعل المؤسطر (من أسطوري) للمعاني الذي يبتعد عن المحسوس ويتعلق بالغيب أو بغير المشاهد.

---

(٤)- عبدالله حمودي، الشيخ والمريد ....، مرجع سابق، ص٨٥.

إن طرح العلاقة بين العقل والواقع في إطار الوجود الإنساني المؤسطر، يجعل الوجود الإنساني فاعلا سببيًّا، ذلك الذي يصعد من الذهنية الأسطورية ويجعلها مهيمنة على كل شيء، وهو الذي يتجلى فيه بوضوح سيادة اللغة البدائية التي يبرز من خلالها الوجود الخاص للاعقلانية، ناهيك عن بعد الذات عن محيطها الخارجي.

ومن جهة أخرى تؤدي الولاية والإيمان بالكرامة إلى إعلاء قيمة الخضوع الذي يقوم على عدم تبادل الاحترام والتوقير؛ إذ يكون الاحترام الإجباري من جانب المريد أو المحب هو الأساس في هذه العلاقة العاطفية، التي يلعب فيها الخيال دورًا مهمًا في تجسيد الحلم الاجتماعي لإبراء الذات من عللها وأسقامها وإشباع الاحتياجات الاجتماعية، ناهيك عن ترميم الشروخ الداخلية للشخصية.

إنه بتأمل العلاقة المباشرة بين الأولياء والأفراد وفق ما قدمناه نجدها تتأسس على رباط مقدَّس بين الولِي ومريديه، أو قل إن ثمة رباطًا مقدَّسًا يدشن هذه الشرعية التي تقوم بين إرادة الأفراد (بالمعنى الهيجلي) وبين الأسس التقليدية أو القدسية. إن تسليم الأفراد بكرامات الأولياء يكرس مرجعية ثنائية تتمثل طرفاها في البيعة من جهة، والخضوع للسلطة المقدَّسة هم من جهة أخرى، ذلك الذي يأتي من تأويل خاص لقدرات الأولياء وكراماتهم ودورهم المخلص من كل العقبات التي تواجه الإنسان في معترك الحياة اليومية. لقد لجأ الأفراد إلى تحويل الدِين إلى القدسية، وهو ما يجعل من الأولياء قوة فاعلة ومؤثرة في كل تفاعلات الواقع المعاش، وهو ما يؤسس بالضرورة علاقة ترتكز على الإخلاص والتشيع، وتطويع العقول والأجساد بكل ما هو متواتر من حكى أو أساطير حول قوة وشجاعة الأولياء في تخضيع كل شيء لسلطاتهم، ذلك الذي يجعل منهم أوفياء، بل وخدام (وهو شرف يحسد عليه) التواضع (الانحناء والبكاء وتقبيل ما يتاح من مقام الشيخ).

إن التضرع وممارسة التقرب إلى الولي، لا تتم إلا من خلال الاستجارة به والخضوع التام له، وهو ما يتماثل مع ما يدفع به (حمودي) الذي يذهب إلى أن العارفين بالله هم "الإكسير الحقيقي والكمياء". إن اندفاع الأفراد إلى تبني مواقف مافتئت تنصيب الولِي (اللدنية) فوق العلم وحتى الأنبياء. فالبركة أو الرجع الذي يتمتع بالبركة (الولِي) أو

المقدَّس هو الذي يستطيع أن يفعل المعجزات ومن ثم يتحقق عن طريقها المبدأ المنتج للمجتمَع وقيمه، ومن ثم فإن المجتمَع وفق ظروفه القاهرة، فهو مجبول على أن يلحق بهؤلاء الالقاب ويختال فيهم القدرات، ليكونوا مصدرًا وحيدًا للقوة والإلهام الخلاق. إن الجدل بين القوة واللدنية التي يضعها الأفراد في علاقتهم مع الأولياء يجعل الأخيرين مصدرًا للحياة والقوة والسلطة وتسخير كل شيء، أو قل في إعادة إنتاج الحياة من خلال تفعيل مفهوم البركة والخوارق والمعجزات(٥).

ولا ريب أن سيادة العقل التقديسي، أو إتاحة الفرصة لشيوع مناخ موات تسود فيه ذهنية القداسة، سوف يطيح بالحقيقة والموضوعية بعيدًا لكي يستعيض عنها بالتاريخ أو الزمن الأول وأحداثه وأسطورياته وفق ما يخلع عليه من قداسة تشكل طريقة لتفكير الأفراد مع ما يكتنف الواقع من أزمات. وعلى هذا الصعيد، فإن العقل المسكون (المهووس) بالمقدَّس سوف لا يقدم تأويلا أو قراءة موضوعية للواقع المعاش، بل إنه سوف يمارس نوعًا من الانتقاء لكي يفرض الروايات والحكايات المتواترة التي تدلل على أرائه ومعتقداته دون تصنيف بين المعقول وغير ذلك.

إن ابتداع الإنسان لطقوس (شعبية) جديدة بعيدًا عن طقوس الدين الرسمي يجعلنا بصدد ما يسمى بـ(الوعي الأعلى) الذي يرتبط بالنشاط الإبداعي وتوليد الجديد والمعارف الجديدة من خلال تحفيز الإرادة والوعي والإدراك والخبرة المخزنة (فيما تحت الوعي) لتخلق إبداعات جديدة تغير من نوعية ما هو قائم، إنه في إطار هذا التضافر بين الوعي الأعلى وما تحت الوعي، فإنه يأتي الرمز وما يرتبط بذلك من ثقافة، المرتبط بالثقافة السائدة، والذي يسعى بشكل حثيث إلى استنباط المعاني وتغيرها . وبوصفه قوة للإقناع والإكراه، وطاقة تولد الإعجاب، فإنه من خلال العلاقة بين الولِي والناس تتجلى الرموز باعتبارها موصوفًا جاهزًا في بنية المعتقدات. إنه في إطار هذه العلاقة فالشعور الدينِي المرتبط بكرامات الأولياء يسود باعتباره طريقًا للقوة الربانية، أو بوصفه مؤسسة

---

(٥)-عبد الله حمودي ....، المرجع السابق، ص ص ٣٧-١٨٤.

مركزية تستمد طبيعتها الروحية من هذا الاتصال الذي تفرضه الطقوس المحلية المرتبطة بالأولياء تلك التي تقترب من شكل العلاقة بين الشيخ والمريد لدى المتصوفة.

إن المتأمل لطبيعة هذه العلاقة لا يستطيع إلا وأن يضع يديه بسهولة إلى مفهوم الأبوية الجديدة (البطريركية)، التي يجسد الولي منها الوظيفة الرمزية التي من خلالها تفرض الأساطير ذاتها لكي تشكل طبيعة السلوكيات والتصرفات الإكراهية التي يدفع بها الخيال لتكون معيارًا في الحياة المعاشة.

إنه في ضوء وظيفة التخيل المتعالي الذي يحظى به الإنسان المتديِّن المرتبط بالأولياء، فإننا نكون بصدد انطلاق من الموضوع والشيء في آن؛ إذ يكون للإنسان القدرة على التوليف من خلال استبطانه لطبيعة وقدرات الأولياء. إنه من خلال ذلك فإن الذات البشرية في فهمها للتعالي بطريقة دنيوية تجعل من وظيفة التخيل وسيلة لتعيين الأشياء وتبيان معناها من خلال التسمية والجمل المنطوقة.

إن فرض التخيل كآلية للإدراك يجعل النكوص إلى الجواني هو مفتاح الحكي والتناهي الإنساني، والذي بدوره يكون الأساس في فهم الأعمال والممارسات. إنه بمعنى آخر أن القصد المتناهي هو الذي يمدنا بالحضور المدرك في الحاضر المعاش، والذي يمكن أن يطلق عليه عناصر الحضور، الذي يجعل من إدارك الشيء هو الإعادة الرمزية بغير الموجود الذي يحل في الحس. إنه حسب ذلك، فإننا يمكن أن نحدد العلاقة بين الولي والإنسان والقداسة من خلال الأنواع التالية:

١- العلاقة الوجودية (الأنطولوجية):

وهي بين الله بوصفه المصدر الجوهري للوجود الإنساني، والإنسان الذي يدين بوجوده إلى المطلق، أو قل إنها العلاقة بين المخلوق والخالق. والعلاقة بين الإنسان والولي والذي يكون فيها بديلاً عن الله ومسؤلاً عن كل الأفعال التي ترد له وحده بعيدًا عن المطلق النهائي.

٢- العلاقة الداخلية:

باعتبار أنه بين الإنسان والله والأولياء علاقة تبادلية حميمة من خلال عمليات التواصل، فإنها تأتي إما بطريقة لفظية وغير لفظية. فوفقًا لأدبيات الأولياء، فإن الولي

ما زالت علاقاته اللفظية قائمة وذات اتجاهين من الولِي إلى الله والعكس. أما بالنظر إلى علاقة الولِي بالإنسان، ومن ثم فإنها ذات اتجاه واحد سواء على الصعيد اللفظي أو غير اللفظي. فالإنسان يدعو ويمارس ولا يحدث من العكس أي استجابة، وهو ما يجعل العلاقة التواصلية تأتي من الأدنى إلى الأعلى وهو يتمثل في الدعاء ويتمظهر فيه علاقة الخضوع والتواضع والطاعة.

إن الطقوس التي تمارس والقرابين المقدَّسة والتمالح بين الولِي والإنسان ما هي إلا نوع من التواصل غير اللغوي في الاتجاه الصاعد، أي من الإنسان إلى الولِي المقدَّس، وهو ما يعكس مدى الإجلال والتبجيل الذي يشعر به الإنسان تجاه الولِي. فبدلا من أن يشيح الإنسان عن وجهه الأساطير المدبجة حول الولِي، فإنه يأتمر بطريقة إيجابية بكل الحكي الميثي، ليحظى الولِي بآيات التوقير وليس أدل هنا من الأفعال الطقوسية التي يمارسها الفرد سواء في إطار المقام أو المشهد أو حتى في خارج إطار الضريح.

ولا ريب أن الطقوس والممارسات التي تتم في إطار الضريح والحركات الجسدية والتعبدية والتطهرية والمناسك، تؤلف إعلانًا أو اعترافًا من قبل الإنسان وشهادة ببركات ومعجزات وخوارق الولي، وهو ما يجعل الفرد في إطار المقام يطرح لغة تواصلية (الدعاء) من أجل ترجمة هذه المشاعر في شكل شعائر تعبر عن أفكار خاصة للإنسان المأزوم الذي يحاول أن يعتزل الحياة اليومية وشؤونها لكي يغترب عن واقعه.

وما دام الإنسان المغترب حسب شدة التديُّن الشعبي ها هنا يعبر عن الخضوع والتذلل والتواضع من دون أي تحفظ، فإن الفرد في هذه اللحظة يتصرف وِفق منطق العبودية، أو على الأقل أنه يخضع للولِي كما يتعين على العبد أن يفعل وِفق المعنى الدِيني. إنه في هذا الإطار تصبح الوظيفة الأساسية للعبد تتمثل في خدمة السيد بأمانة وإخلاص وتفانٍ، ودون تبرم، ذلك الذي يفرز مفاهيم أخرى مثل: الطاعة والقنوت والخشوع والتضرع.

وحريٌ بنا أن نشير هنا في هذا السياق، إنه في إطار هذه المفاهيم فإن الإسلام ذاته، بات ثقافة دينية، أو نوعًا من التديُّن الشعبي، أو ينطلي عليه مفهوم التمدية، على

حسب (ولفرد كانتويل سميث)، الذي يشير إلى تحويل المعنوي إلى شيء مادي أي تحويل العبادة والشعائر والطقوس والممارسات إلى عقيدة(٦).

إنه نتيجة لكل ما تقدم، فإن الاعتراف بمكانة الله بوصفه الإله الواحد للكون كله، في عالم الموجودات فوق الطبيعية، قد تمَّ تجريده من معناه، وقت أن آمن الناس بوجود كينونة أخرى تشير إليها الإيماءات بأنها ذات قوة، وهو ما جعل البعض يشد الرحال إلى الأولياء حسب أماكنهم ويستندون إليهم ويوقرونهم، فضلاً عن وضعهم لتصور لوجودهم في التراتبية الكونية للوجود.

إن الأفراد هنا جعلوا مفهوم الله يفهم في إطار الذات والصفات؛ إذ فسروا الأولياء على حسب الطريقة الإغريقية التي تمنحهم فقط القدرة على المعرفة بالله والاتصال به، وهو ما يؤهلهم لذلك الغنوص أو الاتصال المباشر الذي يضمن الاتحاد الذاتي بين العارف والمعروف، أو قل على حسب اصطلاحات الصوفية بين العاشق والمعشوق.

إن النرجسية الجديدة التي تسعى إلى استرجاء الماضي والتخلي عن المرجعيات أو البحث عن مزيد من الاستقلال والحرية والتحرر والعيش الحر البعيد عن الإكراهات التي تفرزها العلاقة بين المقدَّس والمدنَّس، تلك التي تلعب فيها الشعائر والطقوس أو العبادات أدوارًا محورية في جعلها متفاعلة؛ إذ يهبط المقدَّس إلى الدنيوي ليمتزجا في ضفيرة واحدة، وينزل على الدنيوي؛ حيث واقعه المتعالي من الذاكرة والخيال ليجعل اللامعرفة هي اليقين، والتوهم الحقيقة.

وفي هذا الإطار تلعب عملية الاتصال الثقافي الشعبي الدور الأكبر في ضم الأشكال الحياتية إلى طبيعة المقدَّس الذي في إطاره تصاب الذات البشرية بالعمى و عدم التحديد، فنتخلع على كل ما هو لا يقيني بأنه ليس إلا الحقيقة النهائية، وهنا يصدق مسألة ما توصل إليه (ابن خلدون)؛ حيث إن الضعيف يتماهى دائمًا مع الغالب ويقلده، بل ويتعلق بأهدابه وهذا هو شيمة المكبوت فينا الذي يحاول أن يرجع ما هو قائم إلى ما

---

(٦) توشيهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص ص١٣٠-١٣١.

هو غيبي أو غير حاضر؛ إذ يكون كل حالم يتولى بنفسه تفسير أوهامه، ويصبح الحيوي والحاضر في كل فضاءات الواقع، بينما غير ذلك هو الأبتر.

إن حكي الأفراد أو تحويل العالم إلى قصص أو حكايات صغرى على حسب تعبيرات (ليوتار) يجعلنا نستبدل الكلي بالجزئي، أو الواحد بالمختلف. وقبل ان نسكر الباب على هذه الظاهرة ونستأذن بالرحيل، فدعونا ألا نغمض أعيننا عن نصوص الأولياء التي يجب أن ندخلها في أضمومة النصوص الإيديولوجية بالمعنى الحديث للمفهوم، والتي يحاولون من خلالها رؤية للكون والمعتقدات بشكل شمولي تعتمِد على غسل الدماغ وحشوها، وهو نفس الفعل الذي حاولت تسويته الإيديولوجيات الحديثة. وحيث إن هذه الإيديولوجيات مسجونة بالتخريف والابتداع؛ فإنها تقدم الأئمة على غيرهم وتضعهم في مكانة تفوق الأنبياء دون حدود دينية ملموسة وواضحة، إنه إزاء ذلك، فإن محاولة هذا الخطاب الانفتاح على التراث الصوفي جعله يصل إلى ما يسمى بالإنسان الكوني الأعلى، أو الولِي الذي تتحدد له وظيفة وهدف إيديولوجي محدد، ألا وهو امتلاك الناس ملكية تامة.

ومن وجهه نظر أخرى، فإن المدقق في الخطاب الذي صورنا لأركانه وحدوده من خلال الوظيفة الإيديولوجية، فأنه يسعى إلى تأويل إشكالي محض لا يأتي بالصدق دون الارتحال والنكوص إلى الخلف. فمن خلال الزمن والجغرافيا يتوهم النص سمو (الولِي) وارتقائه بقدراته وأخلاقه إلى مصاف الأنبياء، بل يتعداهم بمعجزاته إلى القدسي أو المطلق النهائي وهو ما يتجسد في التشبه بالله بحسب ما في الطاقة الإنسانية، وهو ما يجعل مثل هذه النصوص تزاحم المُلك السماوي والعالم الروحي، ويدخلها بالتالي في طبيعة التصورات التآمرية.

إن تمثّل النص للعلاقة الخيالية بين الأفراد وظروف حياتهم في الوجود المعاش، يجعل إيمان الناس بالأولياء يعود إلى تمثل الإيديولوجيا في الدِين، وحصر الأفكار التي تتحدد بوجود روحي في أفكار ووعي الذات البشرية بهذا الإيمان. فالذات حينما تؤمن بشيء معين، ومن خلاله تتبنى سلوكًا عمليًا، فإن هذه الممارسات ترتبط بطبيعة الإيديولوجيا التي يختارها الأفراد بملء وعيها وحريتها. فإذا كان يؤمن بقدرة الأولياء ومعجزاتهم، فإنه يتبنى الذي يعبر لدينا عن التمثل الإيديولوجي للإيديولوجيا والذي

يشير أيضًا إلى أن الذات تحمل وعيًا معينًا، وتؤمن بمجموعة من الممارسات، وتكون وِفق الأفكار التي تؤمن بها ممارسة لطقوسها بحرية تامة.

إذن فإيديولوجيا الأولياء تستدعي الأفراد الموهومين بهم كتفاعليين ملموسين، أو قل إن الإيديوجيا حسب الاعتقادات الأسطورية تحوِّل الأفراد إلى فاعلين للطقوس والممارسات الدينية الشعبية، وهو ما يجعلنا نقول إن إيديولوجيا الأولياء هي التي تتوجه إلى الأفراد في إطار واقعهم المعاش، ذلك الذي يجعلها إيديولوجيا انعكاسية بطريقة مزدوجة؛ إذ تحاول أن تستدعي الأفراد كفاعلين، وتحفظهم، ومن ثم أن تجري التفاعل بين الفاعلين أنفسهم، وبين الفاعلين والأولياء، وبين الفاعل وذاته. والواقع أن ذلك ليس إلا ترجمة حياتية لكلمة آمين التي نرددها في الصلاة، أو قل إنها التعبير العملي لعبودية الذات الطوعية للأولياء.

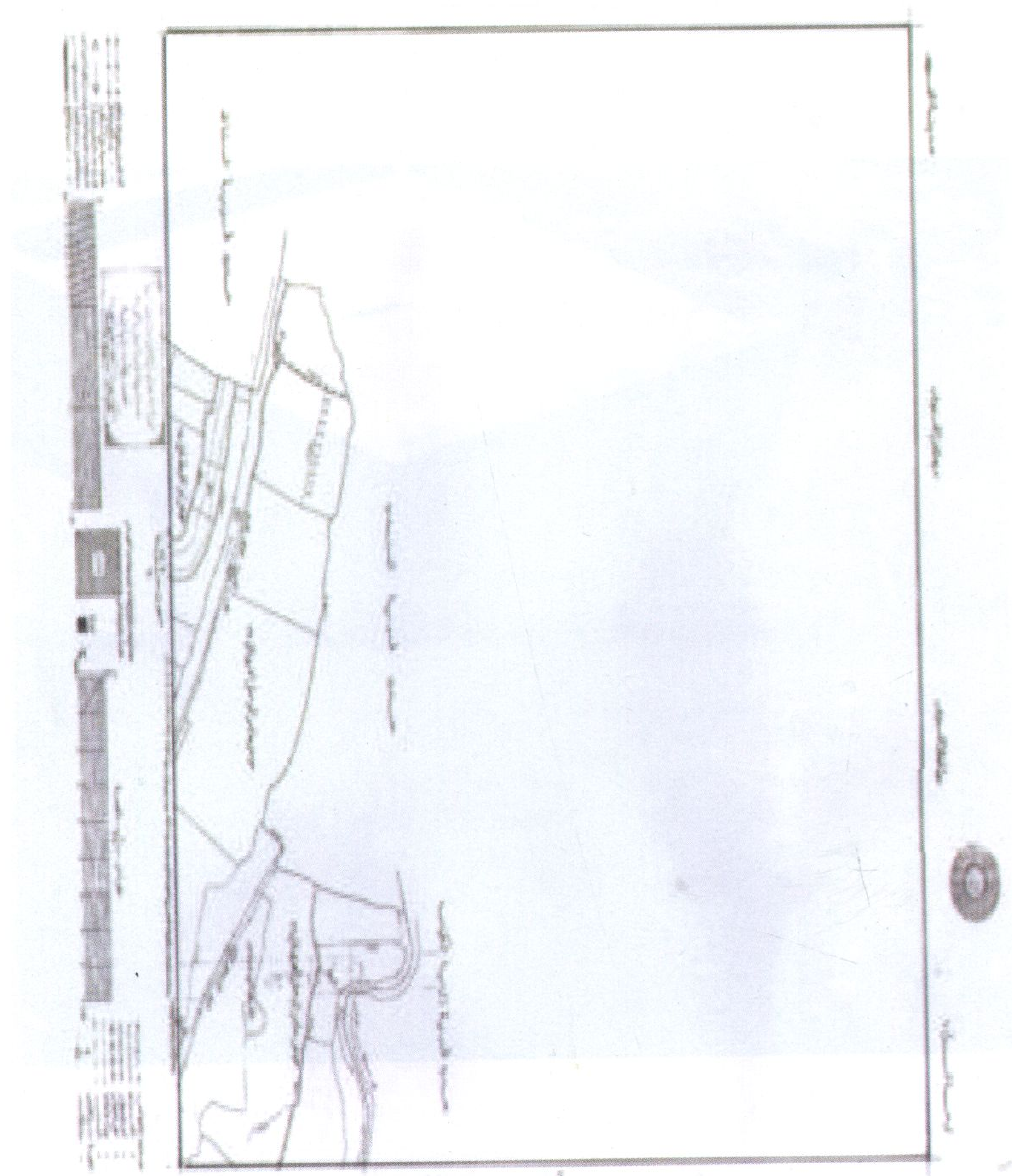
إن الولي وِفق ذلك كله حيًّا أو ميتًا، يُعد رجلَ زمانِهِ الذي ينتظره مريدوه ومحبوه والملتفون حوله لتخليصهم من أوضاعهم الميئوسة، ويحررهم من أوجاعهم. إن مأساة الخلاص تتيح مفهوم المخلص في خيال المؤمنين بقدرات الولي، وتجعل الذات أسيرة لفكرة المخلص الخارجي، وهو ما يجعلها تجسد فكرة الجنوح من أجل الانسحاب من العالم كله.

المحتويات

ملحق الصور



شكل رقم 1



شكل رقم 2



شكل رقم 3



شكل رقم 4



شكل رقم 5



شكل رقم 6

Rwafead
9789776370043

روافد للنشر والتوزيع